Aufklärung und Kritik

Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie
Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg

**Sonderdruck
zur Ausgabe 1/2016**

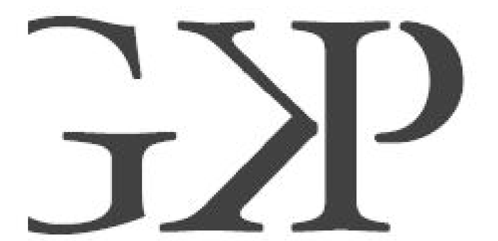
Ufuk Özbe

Kritik der liberalen Auslegungen des Islam

Die Islamdebatte zwischen politischer Zweckmäßigkeit und intellektueller Redlichkeit

Der Vorstand der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg
und die Redaktion von Aufklärung und Kritik
gedenken der verstorbenen Mitherausgeber in Dankbarkeit.

Prof. Dr. Franz Buggle (Freiburg)
Dr. Karlheinz Deschner (Haßfurt)
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)
Prof. Dr. Erich H. Loewy (Sacramento)
Prof. Dr. Johannes Neumann (Tübingen)
Prof. Dr. Gerard Radnitzky (Trier)
Prof. Dr. Werner Schuffenhauer (Berlin)
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz)



Gesellschaft
für kritische
Philosophie

Sonderdruck zur Ausgabe
Aufklärung & Kritik 1/2016

Ufuk Özbe

Kritik der liberalen Auslegungen des Islam

Die Islamdebatte zwischen politischer Zweckmäßigkeit und intellektueller Redlichkeit

Inhaltsverzeichnis

Originalausgabe Nürnberg, März 2016, herausgegeben von der Gesellschaft für Kritische Philosophie (GKP). Der erste Teil des Textes (I - III) ist in deren Zeitschrift Aufklärung & Kritik 1/2016 in gedruckter Form erschienen.

Layout:
Redaktion „Aufklärung & Kritik“

Druck:
KDD GmbH
Kompetenzzentrum Digital-Druck
Leopoldstraße 68, 90439 Nürnberg

Ufuk Özbe (Nürnberg)

Kritik der liberalen Auslegungen des Islam

Die Islamdebatte zwischen politischer Zweckmäßigkeit und intellektueller Redlichkeit

Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter!

Johann Wolfgang von Goethe[1]

I. Der liberale Islam auf der intellektuellen und politischen Diskursebene

Die liberalen Interpretationen des Islam sind angesichts des Korantextes intellektuell nicht haltbar. Der vorliegende Artikel versucht diese These zu begründen. Mit „liberal" meine ich (unabhängig davon, ob ihre Vertreter sich so bezeichnen oder nicht) abkürzend all jene modernen Lesarten, die behaupten, man könne als *gläubiger* Muslim *widerspruchsfrei* die freiheitlich-demokratischen Grundwerte vertreten, also insbesondere Menschenrechte, Verbot von Folter und Körperstrafen, Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Gleichberechtigung von Religionen und areligiösen Weltanschauungen, Meinungsfreiheit, damit auch die Freiheit der Religionskritik *und* Ablehnung jeglicher gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, insbesondere Ablehnung von Antisemitismus und Homophobie.

Wir pflegen Menschen, die sich als „Muslime" oder „Christen" ansehen, ebenfalls als solche zu bezeichnen, auch wenn wir der Meinung sind, dass ihre Überzeugungen mit den konstitutiven Glaubensprinzipien der jeweiligen Religion nicht mehr kompatibel sind. Ein Absprechen des Muslim- oder Christ-Seins gilt zu Recht als anmaßend. In diesem Sinne gibt es natürlich liberale *Muslime*. Wenn man das Wort „Islam" ausschließlich darüber definiert, wie Muslime ihre Religion heute verstehen und praktizieren, dann gibt es folgerichtig auch einen liberalen *Islam* – neben sehr vielen anderen, die nicht liberal sind. Selbstverständlich streite ich niemandem das Recht ab, seine Religion so auszulegen und im Rahmen allgemeiner Gesetze so auszuleben, wie er es für richtig befindet. Ich bestreite aber (wie übrigens die große Mehrheit der frommen bzw. praktizierenden Muslime – der Gelehrten wie der Laien – in der gesamten muslimischen Welt) die *Schlüssigkeit und Plausibilität der Argumente*, die von liberalen Muslimen für ihre Auslegungen vorgebracht werden. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass einige muslimische Vertreter und nichtmuslimische Unterstützer des liberalen Islam angesehene Lehrstuhlinhaber (etwa in Orientalistik, Islamwissenschaften oder Islamischer Theologie) sind, deren Fachwissen außer Frage steht.

Auf der anderen Seite soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, der Islam könne etwa nur im Sinne der Terrororganisation *IS* (*Islamischer Staat*, auch: *Daesh*) ausgelegt werden, wonach das willkürliche Morden aller Andersdenkenden legitim sein soll. Wie zu Recht häufig betont wird, kämpft der IS auch gegen Angehörige anderer muslimischer Richtungen. Zur vollen Wahrheit gehört aber, dass diese Richtungen ebenso wenig für einen liberalen Islam stehen. Der liberale Islam ist

trotz seiner seit einigen Jahren zunehmenden medialen Präsenz in Deutschland (zumindest noch) eine absolute Minderheitenerscheinung unter den frommen bzw. praktizierenden Muslimen. Es ist also *nicht* das Ziel dieses Artikels zu suggerieren, dass ein bestimmtes, besonders radikales Islamverständnis als einziges mit dem Koran vereinbar wäre. Insbesondere in türkischen Islamverbänden ist die religiöse Meinung verbreitet, dass Muslime in nichtmuslimischen Ländern sich grundsätzlich an die dortige Rechtsordnung zu halten haben. Ich behaupte auch nicht, dass *dieses* Islamverständnis dem Koran widersprechen würde. Es geht einzig um die *liberalen* Interpretationen, nach denen man als gläubiger Muslim die genannten freiheitlich-demokratischen Grundwerte – widerspruchsfrei – auch *innerlich* vertreten könne. Der vorliegende Artikel will zeigen, dass dieses moderne Islamverständnis aus muslimischer Binnensicht mit dem Koran nicht in Einklang zu bringen ist.

Dazu werde ich zunächst einige konkrete Regelungen im Koran nennen, die liberalen Muslimen „unzeitgemäß", „nicht mehr vertretbar" oder „problematisch" erscheinen (II). Daran wird sich die Behandlung des grundlegenden Unterschiedes zwischen dem Koran und der Bibel anschließen (III). Im vierten Abschnitt werde ich zehn verschiedene Vorgehensweisen liberaler Muslime im Umgang mit den problematischen Koranpassagen vorstellen und, falls vorhanden, ihre Argumente überprüfen (IV). Wie wir sehen werden, reichen diese Vorgehensweisen von Ignorieren und Totschweigen über bloße Floskeln bis hin zu mehr oder weniger gut durchdachten interpretatorischen Schachzügen. Darunter gibt es aber auch eine argumentativ gehaltvollere Methode zur Vermittlung zwischen dem Korantext und den modernen Werten. Nämlich die *historisch-teleologische Auslegung*, die ich als zehnten und letzten Punkt kritisieren werde (wobei die vorangehenden Abschnitte 7 bis 9 enge Bezüge dazu haben). Bereits an dieser Stelle sei angemerkt, dass die Bezeichnung „historisch-*kritisch*" sich für diese Herangehensweise nicht eignet.[2] Wie alle anderen muslimischen Richtungen bekennt sich naturgemäß auch die historisch-teleologische Methode zu den beiden entscheidenden Glaubensgrundsätzen:

(1) Der Koran sei in seinem mündlichen Wortlaut, abgesehen von der Anordnung der Suren[3] und den unterschiedlichen Rezitationsvarianten,[4] die authentische Rede Allahs (dazu mehr im Abschnitt III).

(2) Der im Koran zum Ausdruck kommende Wille Allahs (wie auch immer dieser Wille richtigerweise auszulegen und in der Gegenwart anzuwenden ist) sei im Prinzip auch für heutige Gläubige gültig. Das heißt, der Koran sei nicht, zumindest nicht in seiner gesamten Botschaft, ausschließlich für ein bestimmtes Zeitalter herabgesandt worden, er sei also auch heute noch von religiöser Relevanz und er habe seine Gültigkeit auch nicht durch eine spätere Offenbarung verloren, wie etwa die Bahai glauben.

Als Außenstehender mag man sich auf folgenden pragmatischen Standpunkt stellen: „Ob ein bestimmtes Islamverständnis mit einiger Plausibilität und halbwegs verständigen Methoden aus den Quellen folgt oder das Produkt selektiver und opportunistischer Auslegungsakrobatik ist, braucht uns nicht zu interessieren. Für ein friedliches Miteinander ist es in jedem Fall zweckmäßig, jene Muslime zu unterstützen, die einen dezidiert liberalen Islam propagieren." Auf *politischer* Ebene hat

ein solcher Standpunkt (trotz einiger wichtiger Vorbehalte) grundsätzlich seine Berechtigung. Das darf aber nicht den Blick auf theologisch-intellektuelle Fragestellungen vernebeln. Die Bedeutung sozioökonomischer und politischer Rahmenbedingungen für das Denken und Handeln von Menschen kann zwar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dennoch werden die Einstellungen und Handlungen gläubiger Muslime selbstverständlich *auch* von der Art und Weise beeinflusst, wie sie den Koran auslegen bzw. welchen Auslegungen sie folgen; und die Art und Weise, wie man den Koran auslegt, hat selbstverständlich *auch* etwas damit zu tun, was im Koran *steht*. Die Frage, welche Interpretationen der Koran redlicherweise zulässt und welche nicht, ist also für unsere Sicht auf damit verbundene politische Fragestellungen durchaus relevant; dennoch sollte sie aber ohne voreilige politische Folgerungen, ergebnisoffen analysiert werden. Es geht hier nicht um die Frage, ob Menschen, die sich als Muslime ansehen, *faktisch* zugleich aufrichtige Verfechter von Demokratie und Menschenrechten sein können (ja, sie können es, manche *sind* es!), sondern darum, dass dies bei einer ehrlichen Betrachtung des Koran ohne fundamentale Widersprüche zum Glauben nicht möglich ist. Auf der rein intellektuellen Ebene gilt nämlich: Man kann nicht alles haben. Entweder *ist* der Koran die letzte Offenbarung des Schöpfers, dann darf man redlicherweise nicht alles Erdenkliche als eine „*zeitgemäße, humanistische Lesart des Koran*“ vermarkten; oder er ist es eben nicht, dann kann man frei ausführen, wie eine zeitgemäße Religion aussehen müsste.

Auch für den Außenstehenden, der sich für die Unterstützung des liberalen Islam entscheidet, kann ein kritischer Blick auf die *innerreligiösen* Argumente lohnend sein. Zum Beispiel wenn man nachvollziehen will, warum viele Islamverbände die liberalen Lesarten ablehnen. Es geht nämlich nicht nur um profane Machtpolitik, wie liberale Theologen ihren Widersachern gerne vorwerfen. Es geht *auch* darum, dass die Gelehrten und Imame der Verbände die liberalen Interpretationen tatsächlich als unvereinbar mit ihrer Heiligen Schrift ansehen. Wie wir sehen werden, ist es schwer, ihnen in der Sache Unrecht zu geben.

II. Einige problematische Koranpassagen

Der Koran, die grundlegende Hauptquelle des Islam, ist nicht nur ein spirituelles Buch über Gott, den Sinn des Lebens und das Jenseits. Darin finden wir auch zahlreiche Regelungen und Anweisungen für das *Dies*seits. So enthält der Koran zum Teil detaillierte vertrags-, ehe-, scheidungs-, erb- und strafrechtliche Vorschriften, die mit modernen Grundwerten größtenteils nicht harmonieren.

Strafnormen: Die Strafe für Mord und Körperverletzung ist im Koran nach dem Talionsprinzip geregelt. Das Opfer bzw. die Opfer-Familie kann sich mit der Zahlung eines Blutgeldes begnügen oder aber die gleichartige Verletzung bzw. die Tötung des Täters verlangen („*qisas*“, *Auge um Auge*). Empfohlen wird zwar, dem Täter zu verzeihen und sich mit dem Blutgeld zu bescheiden. Gemäß dem Koran ist es aber ein unumstößliches Recht, auf Vollstreckung der Wiedervergeltung zu bestehen (2:178 f., 42:40, 16:126, 5:45). Kriegsführer gegen Allah und seinen Gesandten sowie Unheilstifter müssen getötet, gekreuzigt, körperlich verstümmelt[5]

oder vertrieben werden (5:33). Der Straferlass (in 5:34) gilt ausdrücklich nur für jene, die bereits *vor* ihrer Ergreifung tätige Reue gezeigt haben. Die Strafe für außerehelichen Geschlechtsverkehr ist die Geißelung mit hundert Hieben (24:2 f.)[6] zumindest der *ledigen* Sünder. Die Steinigungsstrafe bei *Ehebruch* steht, wie wir sehen werden, in den Propheten-Überlieferungen. Wer eine ehrbare Frau der Unzucht bezichtigt, ohne vier Zeugen beibringen zu können, muss mit achtzig Hieben bestraft werden (24:4 f.). Dem Dieb schließlich wird die Hand abgehackt (5:38). Ob der Straferlass bei tätiger Reue (5:39) nur die jenseitige Strafe Gottes betrifft oder auch die weltliche Strafe des Handabhackens entfallen lässt, ist umstritten. Gelehrte, die letzteres annehmen, gehen mehrheitlich davon aus, dass der Dieb *vor* seiner Ergreifung tätige Reue gezeigt haben muss.[7]

Mann-Frau-Verhältnis: Die weiblichen Angehörigen eines Verstorbenen erhalten von der Erbmasse nur halb so viel wie die männlichen Angehörigen gleichen Grades (4:11 f.,176). Der Mann darf mehrere Ehefrauen gleichzeitig haben (4:3) und, um ihre Widerspenstigkeit zu brechen, sie unter bestimmten Umständen schlagen (4:34). Die Zeugenaussage einer Frau gilt nur halb so viel wie die eines Mannes (2:282). Männer stehen von den Rechten her über den Frauen (2:228). Die Frau ist das Saatfeld ihres Mannes, der Mann darf sein Saatfeld bestellen, wie er will (2:223); vgl. auch 39:6, 4:1, 7:189, nach denen zuerst der Mann erschaffen wurde.

Zu den problematischen Koranstellen werden auch Passagen gezählt, die die Sklaverei als legitim voraussetzen,[8] den unehelichen Sex mit den eigenen Sklavinnen erlauben,[9] zum Krieg gegen Nicht- und Andersgläubige aufrufen und allgemein den Krieg im Namen Allahs sowie das Märtyrertum verherrlichen,[10] Nichtgläubige herabwürdigen,[11] die Juden schmähen,[12] die muslimische Gemeinschaft (*umma*) durch Ausschluss und Diskriminierung aller anderen überhöhen,[13] enge freundschaftliche Beziehungen zu Nichtmuslimen verbieten[14] und für alle Nichtmuslime Höllenfeuer im Jenseits garantieren.[15]

Daneben gibt es zahlreiche problematische Vorschriften, die nicht im Koran, sondern in der Sunna (der überlieferten Prophetentradition) zu finden sind, u.a. die Todesstrafe für Apostasie[16] und die Steinigung von Ehebrechern. Die Steinigungsstrafe beruht auf zahlreichen Überlieferungen und hat von ihrem Inhalt her den sichersten Status (*mutawatir manawi*) in der Hadith- und Rechtslehre.[17] Mit Ausnahme der Charidschiten und des auf *An-Nazzam* zurückgehenden Zweiges der Mu'tazila-Schule[18] haben alle islamischen Richtungen und Schulen, darunter auch die vier noch existierenden sunnitischen Rechtsschulen die Steinigungsstrafe als ein unzweifelhaftes Gebot des Islam erachtet, auch wenn die Vorschrift nach den ersten vier Kalifen in der Praxis weitgehend ignoriert wurde (zum Problem des Tatnachweises siehe IV.5). Heute wollen immer weniger Gelehrte etwas davon gewusst haben. Oft liest man sogar, die Steinigungsstrafe beruhe ohnehin auf nur spärlichen Überlieferungen bzw. diese seien (im Gegensatz zu anderen, *gut gesicherten* Überlieferungen) „sehr umstritten".[19] Das ist falsch. Es existiert zwar eine umstrittene Überlieferung, der zufolge der Koran ursprünglich einen Steinigungsvers enthielt und das Blatt, auf dem es niedergeschrieben war, zunächst unter dem Bett einer Ehefrau des Propheten vergessen und dann

von einem Tier gefressen wurde. Dass aber der Prophet die Steinigung von Ehebrechern befohlen und mehrfach angewendet hat, ist so gut „gesichert“ wie es bei einer Prophetenüberlieferung nur möglich ist. Mohammed selbst hat einen Mann namens *Ma'iz bin Malik*,[20] eine Frau vom Stamm Ghamid,[21] eine weitere Frau, die mit einem Bediensteten ihres Mannes schlief,[22] einen Juden und eine Jüdin, die miteinander Ehebruch begingen,[23] sowie andere[24] steinigen lassen und befahl die Tötung von Ehebrechern auch in generell-abstrakter Form in seinen Aussprüchen.[25]

Die folgende Auseinandersetzung mit den Argumenten des liberalen Islam gilt im Prinzip für den Umgang mit all diesen problematischen Themen. Allerdings führt die detaillierte Betrachtung jedes einzelnen Gegenstandes zu seinen eigenen Nebendiskussionen. Daher werde ich mich bei meiner Argumentation hauptsächlich auf die *Strafnormen des Koran* und hierbei in erster Linie auf die *Talionsregelung* für Totschlag und Körperverletzung („Auge um Auge“) beziehen. Aber auch einige andere Problemfelder werden erörtert, insbesondere der Ausschluss aller Andersgläubigen (in IV.6), die koranischen Kriegs- und Gewaltpassagen (in IV.8) sowie die Diskussionen um den Salafismus und das Reformpotential der islamischen Lehrtradition (in IV.9).

III. Der Koran als wörtliche Gottesrede und der Unterschied zur Bibel

Gewiss, die Bibel hat ähnlich problematische Stellen. Viele Bestimmungen des Islam finden wir auch im Alten Testament. Indes gibt es zwischen dem Koran und der Bibel fundamentale Unterschiede in ihrem Selbstverständnis: Anders als das christliche Verständnis von der Bibel ist der Koran nach eigener Behauptung und nach dem Glauben der Muslime die *wörtliche Offenbarung* Gottes. Der Sprecher im Koran ist Allah persönlich, wobei er von sich selbst mal in der dritten Person („Er“, „der Herr“, „Allah“ etc.) mal in der ersten Person (Singular oder Plural) spricht. Wenn im Koran davon die Rede ist, was ein anderer sagen soll oder gesagt hat, dann steht vor dem entsprechenden Zitat in der Regel ein „*sag/sprich*“ (*qul*) oder „*er sagte*“ (*qala*) bzw. „*sie sagten*“ (*qalu*).

Entgegen der muslimischen Auffassung[26] ist Jesus *für Christen* kein Prophet, dem Gott eine Schrift offenbart hätte, vielmehr ist Jesus Christus selbst das fleischgewordene Wort Gottes; *in ihm* hat sich Gott offenbart.[27] Der Stellenwert *Jesu* im Christentum ist also vergleichbar mit der Stellung des *Koran* im Islam, während die *Bibel* für Christen einen ähnlichen Platz einnimmt wie die *Hadithe* (Überlieferungen über die Worte und Taten des Propheten) für orthodoxe Muslime.[28] Ferner besteht die Bibel bekanntlich aus siebenundzwanzig Texten des *Neuen Testaments* (darunter die vier Evangelien), die von diversen Autoren zu unterschiedlichen Zeiten verfasst wurden und vom Leben und Wirken Jesu berichten oder seine Botschaft verbreiten, sowie aus den verschiedenen Büchern des *Alten Testaments*, die aus unterschiedlichen Jahrhunderten stammen und nach langer mündlicher Überlieferungstradition schriftlich fixiert wurden. Eine rigorose Diktattheorie ist daher aus christlicher Sicht schwer durchgängig aufrechtzuerhalten. Der Koran dagegen ist nach *allen* muslimischen Lesarten die Rede Allahs, die dem Propheten Mohammed in einem etwa 23-jährigen Lebensabschnitt

Wort für Wort offenbart wurde. Zudem sind die problematischen Stellen in der Bibel oft eingebettet in eine Erzählung über angeblich in der Vergangenheit stattgefundene Ereignisse. Die hier thematisierten Anordnungen im Koran werden ohne eine solche narrative Einbettung oder raumzeitliche Beschränkung imperativ ausgesprochen. Aus all den genannten Gründen haben muslimische Exegeten, die ihre Religion einigermaßen ernst nehmen wollen, (zumindest bei den hier behandelten Passagen) nicht die gleichen Spielräume wie ihre christlichen Kollegen.

Theoretisch wäre ja auch die Annahme möglich, Allah habe dem Propheten jeweils nur einen abstrakten Gedanken oder eine allgemeine Zielvorgabe eingegeben und der Prophet habe als Mensch diesen Gedanken im Namen Allahs, aber mit seinen eigenen Anschauungen sprachlich *und* inhaltlich konkretisiert. Dies hätte zur Konsequenz, dass nicht jeder einzelnen Anordnung des Koran göttliche Autorität zukommen müsste. Zahlreiche Koranpassagen widersprechen aber eindeutig einer solchen Annahme. In 75:16-19 erläutert Allah dem Propheten, wie er sich beim Empfangen der Offenbarung verhalten soll: „Bewege deine Zunge nicht mit ihm (mit dem Koran, wenn er dir gerade offenbart wird, bzw. mit dem Überbringer Gabriel, während er dir die Offenbarung verliest), um ihn dir schnell einzuprägen! Uns obliegt es, ihn zusammenzubringen und zu rezitieren (zu verlesen, vorzutragen). Daher: Wenn Wir ihn rezitiert haben, folge seiner Rezitation! Dann obliegt es Uns, ihn zu erläutern." In 53:2-5 spricht Allah zu den Menschen: „Euer Gefährte (Mohammed) hat sich weder vom geraden Weg abbringen lassen, noch irrt er sich. Er spricht nicht nach Lust und Laune (wenn er den Koran vorträgt). Es ist eine Offenbarung, die ihm eingegeben wird. Ein sehr Mächtiger hat (es) ihn gelehrt." Ferner 69:43-46: „Er (der Koran) ist von dem Herrn der Welten herabgesandt. Wenn er (Mohammed) Uns erdichtete Aussagen zugeschrieben hätte, hätten Wir ihn an der Rechten gepackt und ihm die Schlagader durchschnitten." 10:15: „Sag: Ich darf ihn (den Koran) nicht von mir aus abändern. Ich folge nur dem, was mir eingegeben wird."

Die Urheberschaft Gottes stand also von Anfang an fest. Über damit verbundene Fragen wurde aber durchaus lebhaft diskutiert. Erbittert geführt wurde im 9. Jahrhundert der Streit darüber, ob der Koran geschaffen sei oder nicht.[29] Während die Mu'taziliten im Koran das *in der Zeit geschaffene Wort Gottes* sahen, sollte sich die orthodoxe Sicht von der Präexistenz und wesenhaften Göttlichkeit des Koran für ein Jahrtausend durchsetzen und erst ab der Moderne wieder verstärkt hinterfragt werden. Heterodoxe Denker wie *Fazlur Rahman* (1919-1988)[30] und *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943-2010)[31] betrieben eine teilweise *Entsakralisierung des Koran*, indem sie das orthodoxe Verständnis von „Gotteswort" zu relativieren versuchten. Da aber der Koran diesbezüglich überaus deutlich ist, blieben manche ihrer Vorstöße argumentativ irrelevant, unklar oder inkonsequent. Fazlur Rahman wendet sich zum Beispiel gegen die Ansicht, dass der Koran dem Propheten als auditiv wahrnehmbarer Schall im physikalischen Sinne übermittelt worden sei. Solange man aber an der göttlichen Urheberschaft festhält, ist es für das Koranverständnis völlig irrelevant, ob die Offenbarung akustisch oder telepathisch erfolgt ist. Beachtenswerter ist die Behauptung Fazlur Rahmans, Allah habe die Psy-

che, das Wissen und die Anschauungen des Propheten so stark berücksichtigt, dass die Offenbarung *auch* ein kreativer Prozess im Geiste des Propheten gewesen sei, weshalb der Koran *auch* als das Wort Mohammeds angesehen werden müsse.[32] Allerdings hat Fazlur Rahman Schwierigkeiten, diese Behauptung mit irgendwelchen koranischen Passagen zu untermauern, während zahlreiche Stellen eindeutig gegen seine Sicht sprechen.[33] Für Abu Zaid ist der Koran nicht das einzige, ewige und heilige Gotteswort, sondern eine historische Manifestation des Gotteswortes. Daher sei er nicht wesenhaft göttlich und heilig (im Sinne eines präexistenten Gottesattributs), sondern nur in Bezug auf seine Quelle.[34]

Letztlich müssen aber beide Autoren trotz ihrer teilweise anders klingenden Aussagen ausdrücklich und wiederholt an dem Dogma festhalten, dass der (mündliche) *Wortlaut* des Koran von Allah dem Propheten übermittelt wurde.[35] Eine andere Sicht lässt der Koran nicht zu. Für die fromme Orthodoxie ist der Koran das schon immer existierende, unnachahmliche, *wundersame Wort Allahs*, dessen Rezitation eine gottgefällige Tat ist, selbst wenn man überhaupt kein Arabisch versteht. Die „ketzerische" Heterodoxie dagegen sieht im Koran eine dem irdischen Fassungsvermögen angeglichene, auf den kulturellen Horizont seiner Erstadressaten zugeschnittene, deshalb *auch* als „Kulturprodukt"[36] anzusehende *historische Manifestation bzw. Reflexion der reinen Gottesrede*, die auf konkrete Ereignisse im Leben des Propheten reagiert. Auch zwischen diesen beiden Extremen gibt es zahlreiche muslimische Positionen. Gemeinsam ist aber allen der Glaube, dass der Koran nicht nur „irgendwie" göttlich angehaucht ist, sondern dass Allah *Urheber des Wortlauts* ist. Der eigentliche Grund, warum Fazlur Rahman und Abu Zaid den mu'tazilitischen Standpunkt von der *Erschaffenheit des Koran* so energisch verteidigen, liegt wohl darin, den Weg für die historisch-teleologische Koranauslegung frei zu machen, mit der die Gültigkeit koranischer Normen auf ihren historischen Kontext beschränkt werden soll. Allerdings folgt aus der Erschaffenheit des Koran noch überhaupt kein positives Argument für die Berechtigung eines solchen Vorgehens. Die koranischen Vorschriften waren selbst für die Mu'taziliten übergeschichtlich und absolut bindend.[37] Andererseits behaupte ich nicht, dass die vom Koran vorgegebene *Doktrin der Verbalinspiration* die Reduktion koranischer Normen auf ihren historischen Kontext von vornherein ausschließt. Solange man jedoch an der göttlichen Urheberschaft des Koran festhält, muss eine solche Reduktion eben mit dieser Gottesrede zumindest kompatibel sein, was sie, wie wir sehen werden, *nicht* ist.

Für die weitere Argumentation in diesem Artikel genügt sogar die schwache Glaubensprämisse, dass die betreffenden Koranpassagen vielleicht nicht in ihrem exakten Wortlaut, jedenfalls aber in ihren *konkreten Bedeutungen* von Gott stammen. Solange man als Muslim glaubt, dass der Prophet z.B. das Talionsrecht (Auge um Auge) oder die genaue Erbteilung im Koran nicht fälschlicherweise als Gottes Rede ausgegeben hat, sondern dass *der Inhalt dieser Bestimmungen mit ihren konkreten Einzelheiten von Gott* offenbart wurden (und das wird auch von den genannten Autoren nicht angezweifelt), kommt es für die Frage nach ihrer *Verbindlichkeit* nicht darauf an, ob auch die Stellung der Satz-

glieder und die Wahl zwischen synonymen Wörtern von Gott stammen, ob der Koran mit dem überirdischen präexistenten Gotteswort identisch ist oder ob die Offenbarung akustisch wahrnehmbar oder telepathisch erfolgte. Von wirklicher Relevanz für die Frage der Verbindlichkeit ist dagegen die von Fazlur Rahman und Abu Zaid hervorgehobene *Historizität der koranischen Rede*. Welche Argumente daraus für eine liberale Lesart – aus gläubiger Sicht, d.h. mit der erläuterten „schwachen Glaubensprämisse" – gefolgert werden können und welche Schlüsse dem Koran eindeutig widersprechen, wird unter IV.10 diskutiert werden (vgl. aber auch IV.7-9).

IV. Der Umgang liberaler Muslime mit den problematischen Koranstellen

1. Unkenntnis oder kognitive Dissonanz bei vielen Muslimen in Europa

Einen reinen Gottesstaat, der sich in allen Belangen hundertprozentig an die Vorschriften des Islam hält oder dies nach eigenem Verständnis ernsthaft versucht, hat es in der Geschichte wohl nie gegeben. Die Realpolitik auch der Kalifate war immer beherrscht von einer gehörigen Portion Pragmatismus. Dennoch wurde die normgebende Autorität des Koran in vielen Rechtsgebieten nicht in Frage gestellt. In weiten Teilen der islamischen Welt fanden zum Beispiel das koranische Erbrecht oder das Talionsrecht bei Totschlag und Körperverletzung bis in die Moderne hinein Anwendung, vielerorts werden sie heute *noch* bzw. *wieder* angewendet. 2013 erregte ein saudisches Gerichtsurteil auch hierzulande Aufmerksamkeit: Der Täter *Ali Al-Khawahir* hatte einen anderen mit einem Messer so schwer verletzt, dass dieser eine dauerhafte Querschnittslähmung erlitten hatte. Das Opfer bestand auf Zahlung von umgerechnet 200.000 Euro als Blutgeld. Andernfalls sollte dem Täter von gerichtlich dazu angewiesenen Ärzten durch operative Beschädigung des Rückenmarks eine Querschnittslähmung zugefügt werden.[38] In Iran wurde erst 2015 einem Täter, der mit einer Ätzmittelattacke einen anderen geblendet hatte, aufgrund eines Gerichtsurteils das Auge ausgestochen, weil das Opfer darauf bestand.[39] Selbst in muslimischen Ländern, in denen das islamische Recht keine positivrechtliche Geltung mehr hat, hält die übergroße Mehrheit der Islam-Gelehrten zumindest in der Theorie daran fest, dass diese koranische Regelung religiös weiterhin verbindlich ist und eigentlich angewendet werden müsste.

Dagegen würde die große Mehrheit der Muslime in Europa und auch in der Türkei nicht ernsthaft wollen, dass solch archaische Strafen auch in ihren Ländern angewendet werden.[40] Für die meisten Muslime hierzulande ist der Islam ohnehin bloß ein Teilaspekt der kulturellen Identität, der an besonderen Tagen mit Riten und Festivitäten weitergepflegt wird. Viele wissen auch einfach nicht, dass diese Strafen im Koran stehen. Aber auch die Mehrheit der frommen und praktizierenden Muslime in Europa würde wohl die Einführung solcher Strafen ablehnen. Ihr Ausweg hört sich in der Regel wie folgt an: „Ja, der Koran gebietet eigentlich die Anwendung dieser Strafen. Allerdings leben wir nicht in einem islamisch regierten Land. Die Einführung des islamischen Rechts erfordert de facto die grundsätzliche Zustimmung eines großen Teils der Bevölkerung. Dieses Ziel ist unter den gegebenen Umständen schwer zu erreichen. Als Muslime sind wir aber verpflichtet, darauf hinzuarbeiten oder uns zumindest eine

solche Entwicklung zu wünschen." Natürlich gibt es auch Muslime, die das ernst meinen und wirklich versuchen, ihren Beitrag dazu zu leisten, damit eines Tages islamisches Recht eingeführt werden kann. Und das sind bei weitem nicht nur die Gewaltbereiten. Diese Gruppe meine ich hier aber nicht. Für viele Moderat-Konservative in Europa und in der Türkei dürften solche Worte nur ein Lippenbekenntnis sein. Videos aus islamisch regierten Ländern, in denen die Vollstreckung koranischer Strafen zu sehen ist, lösen bei ihnen nicht gerade eine Sehnsucht nach islamischem Recht aus. Andererseits wollen sie auch nicht ihren Glauben hinterfragen. Das Glück, in einem säkularen Rechtsstaat leben zu dürfen, erspart ihnen eine Konfrontation mit den eigenen Widersprüchen. In Erklärungsnot geraten sie erst, wenn man sie explizit danach fragt, wie sie dazu stehen, dass koranische Strafen heute in islamisch regierten Ländern angewendet werden bzw. wie sie ihre Ablehnung religiös begründen.

2. Der Gemeinplatz der ganzheitlichen Betrachtung

Gewöhnlich ist die erste Erwiderung eines Muslims, der auf unbequeme Koranstellen hingewiesen wird, diese: „Man darf keine einzelnen Sätze aus ihrem Gesamtkontext herausreißen." Das ist grundsätzlich richtig. Allerdings macht es einen erheblichen Unterschied, ob man einen Satz derart seinem Kontext entreißt, dass jeder Vernünftige, der den Gesamttext liest, zu einem ganz anderen Ergebnis gelangen würde, als der isolierte Satz suggeriert, oder ob mit dem pauschalen Hinweis auf den Kontext einfach nur das Zitieren von problematischen Stellen verboten werden soll. Schließlich muss jeder (auch der liberale Muslim), der über den Koran etwas aussagen will, *einzelne Passagen zitieren*, ohne jedesmal den Gesamttext und die gesamte islamische Literatur mit zitieren zu können. Jedenfalls ändert sich zumindest an den oben erwähnten Strafvorschriften nichts, wenn wir diese Passagen im Kontext aller sonstigen relevanten Koranstellen lesen, den (überlieferten) außertextlichen Kontext betrachten, die Prophetentradition berücksichtigen oder Koranexegeten verschiedener Rechtsschulen konsultieren. Eine ganzheitliche Betrachtung der islamischen Rechtsquellen ist sicherlich notwendig. Wie diese Ganzheitlichkeit herzustellen ist, hängt freilich davon ab, welche Methodologie und Rechtsquellenlehre zugrundegelegt wird. So hat in der islamischen Geschichte wohl jede Schule für sich beansprucht, den Koran und die Sunna (die Prophetentradition) ganzheitlich zu betrachten. Seitdem aber einige Koranpassagen angesichts moderner Wertvorstellungen als nicht mehr vertretbar erscheinen, dient der Gemeinplatz der „holistischen Betrachtung" vielen als ein rhetorischer Notbehelf, um unliebsamen Stellen die Aufmerksamkeit zu entziehen. Manche führen diese Vorgehensweise so weit, dass man ihre Denkweise wie folgt auf den Punkt bringen könnte: „Ich als Muslim habe mit einer ganzheitlichen Betrachtung verstanden, worum es dem Koran und der Sunna im Kern geht. Was darin im Einzelnen steht, ist daher uninteressant und kann nicht als Argument gegen meine Auslegung vorgebracht werden." Wenn der Inhalt nicht zusagt, wird somit bereits das Zitieren von Koranpassagen als „atomistisch" und „partikularistisch" zurückgewiesen. Das ist eine unzulässige Immunisierung gegen Einwände, mit der alle erdenklichen Standpunkte „ver-

teidigt“ werden können. Jedenfalls steht zum Beispiel das Wahlrecht der Opferfamilie zwischen Wiedervergeltung und Blutgeld ausdrücklich im Koran (2:178 f.), wird in mehreren Koranpassagen bekräftigt (42:40, 16:126, 10:27, 5:45) und an keiner Stelle zurückgenommen oder eingeschränkt. Der Prophet verflucht jene, die die Opferfamilie von ihrem Recht auf Wiedervergeltung abhalten wollen.[41] Nach den Überlieferungen hat der Prophet sowohl bei Totschlag als auch bei Körperverletzung die Wiedervergeltung vollstrecken lassen.[42] Auch die Gelehrten *aller* Rechtsschulen und Richtungen haben vierzehn Jahrhunderte lang das Wiedervergeltungsrecht der Opferfamilie als ein verbindliches Gebot Allahs verstanden.

3. Die Binsenweisheit, der Koran bedürfe der Auslegung

Der Koran bedarf – wie jeder andere Text auch – selbstverständlich der Auslegung. Das Ziel einer aufrichtigen Auslegungstätigkeit muss aber *zunächst* das Erkennen dessen sein, was der Urheber des Koran in den jeweiligen Passagen tatsächlich gemeint hat, und nicht die Konstruktion eines Sinnes, der bestimmten Vorgaben des Zeitgeists Rechnung trägt. Man mag es aufgrund der raumzeitlichen Entfernung zum „Offenbarungskontext“ als unmöglich erachten, das ursprünglich Gemeinte vollständig zu erfassen. Sicherlich wird auch jeder Interpret eines Textes beeinflusst von eigenen Annahmen und Fragestellungen. Im Falle des Koran kommen noch viele besonders erschwerende Umstände hinzu. Dennoch muss das Erkennen des vom Urheber Gemeinten (unter Berücksichtigung des gesamten Verkündigungskontextes) das primäre Ziel bleiben, dem man mit Auslegungsbemühungen versucht sich anzunähern. Auf den *nächsten* Stufen mag man dann als Muslim fragen, in welcher Beziehung prima facie widerstreitende Passagen zueinander stehen (vgl. dazu IV.8) und in welcher Weise das ursprünglich Gemeinte nach dem Willen des Urhebers auch heute noch gültig sein soll (dazu mehr unter IV.10). Es ist aber schlicht unaufrichtig, bereits auf der ersten Stufe des Verstehens ein vorgefasstes „Ergebnis“ produzieren zu wollen (siehe IV.6). Was in einer konkreten Passage vom Urheber gemeint war, auch das ist natürlich eine Frage der Auslegung. Daraus folgt aber nicht, dass jede Auslegung gleich gut begründet wäre. Vertreter des liberalen Islam müssten, wenn sie die frommen Gläubigen überzeugen wollten (sei es die Gelehrten, sei es die interessierten Laien, die die gelehrten Meinungen vergleichen möchten), Argumente dafür bieten, dass ihre Auslegung dem Willen des Koranurhebers wahrscheinlich näher kommt als andere Auslegungen. Zu jedem Text kann es neben mehr oder weniger plausiblen Lesarten, die allesamt als vertretbar gelten können, natürlich auch solche „Deutungen“ geben, die bei einer vernünftigen und ehrlichen Betrachtung des Textes und seines Entstehungskontextes als *nicht vertretbar* angesehen werden müssen. Eben hierzu gehören auch die liberalen Lesarten des Koran.

4. Pauschale Verurteilung der wörtlichen und Lobpreisung der metaphorischen Auslegung

Wer als Muslim behauptet, ein buchstabengetreues Befolgen des Wortlauts koranischer Vorschriften entspreche gar nicht dem eigentlichen Willen des Koranurhebers, hat eine der beiden Alternativen im Sinn: Entweder glaubt er, dass die betref-

fende Passage bildlich gemeint war, so dass man die Stelle metaphorisch auslegen müsste. Oder er meint, man müsse nicht den Wortlaut, sondern den eigentlichen Sinn und Zweck einer Vorschrift beachten, diese also teleologisch auslegen. Steht am Eingang eines Hauses „Straßenschuhe verboten“, könnte man annehmen, dass die Vorschrift dazu dient, den Fußboden sauber zu halten. Dementsprechend würde man mit der *teleologischen* Auslegung das Verbot *über den Wortlaut hinaus* auch auf schmutzige Hauspantoffeln erstrecken, unbenutzte Straßenschuhe aber *entgegen dem Wortlaut* vom Verbot ausnehmen. Meint man einen anderen Zweck erkennen zu können, etwa die Einhaltung eines bestimmten Dresscodes oder die Warnung vor erhöhter Rutschgefahr, würde die teleologische Auslegung zu anderen Ergebnissen kommen. Glaubt man aber, dass die Vorschrift überhaupt nichts mit Schuhen im wörtlichen Sinne zu tun hat, könnte man mit *metaphorischer* Auslegung zum Beispiel zu dem Schluss kommen, dass der Satz dem Eintretenden nahelegen will, seine Vorurteile und Gewohnheiten abzulegen. Die teleologische Koranauslegung wird in den Abschnitten 8-10 behandelt werden. Hier soll es um den Gegensatz „*wörtliche versus metaphorische Auslegung*“ gehen.

In europäischen Intellektuellen-Kreisen wird die wörtliche Auslegung des Koran pauschal als „*unwissenschaftlicher Literalismus*“ abgestempelt, während metaphorische Deutungen als „*akademisch wertvoll*“ und „*hermeneutisch*“ (sic) gelten. Dabei erklärt der Koran immer wieder, er sei in der Sprache seiner Erstadressaten (d.h. in der Sprache der Araber, die im 7. Jahrhundert in Hedschas lebten) mit klaren Worten herabgesandt, damit ihn auch jeder wirklich verstehen könne (6:114, 11:1, 12:2, 14:4, 19:97, 20:113, 26:193-195, 39:28, 41:3, 41:44, 42:7, 43:3, 46:12). Zu bedenken ist auch, dass der Koran nicht als ein fertiges Buch verkündet (vgl. 25:32), sondern von einem menschlichen Propheten in einem reellen sozio-kulturellen Kontext während eines ca. 23-jährigen Lebensabschnitts anlässlich konkreter Umstände stückweise als „wörtliche Offenbarungen Allahs“ mündlich weitergegeben worden ist. Es wäre daher abwegig anzunehmen, dass ausgerechnet die ersten Gelehrtengenerationen den Koran in jeder Hinsicht am wenigsten verstanden hätten, obwohl sie an der Sprache des Koran und an den konkreten Umständen, auf die sich die Passagen (zumindest in erster Linie) beziehen, viel näher dran waren als heutige Theologen.

Aus alldem folgt nicht, *jede* Koranpassage müsse wörtlich verstanden werden. Auch die arabische Sprache des 7. Jahrhunderts kannte natürlich zahlreiche Metaphern. In 3:103 heißt es etwa: „*Und haltet euch allesamt an Gottes Seil fest und zersplittert euch nicht*“. Obwohl das arabische Wort „*habl*“ tatsächlich die Bedeutung „Seil“ hat,[43] kam kein Araber, der diesen Vers hörte, auf die Idee, sich nach einem reellen Seil umzusehen.[44] Auch dachte niemand, dass die Ungläubigen im wörtlichen Sinne gehörlos, stumm oder blind sein könnten, wenn es in 2:171 hieß, die Ungläubigen seien „*taub, stumm und blind*“. Jeder wusste, dass diese Wörter hier bildlich gemeint waren.[45] Genauso gibt es auch zahlreiche Verse, bei denen keine Rechtsschule, weder innerhalb noch außerhalb des Sunnitentums, eine metaphorische Auslegung erwogen hat, einfach weil diese Stellen offenkundig wörtlich gemeint sind. Eben hierzu gehören auch die in diesem

Artikel thematisierten Rechtsvorschriften. Man lese doch nur einmal die langen Verse 4:11, 4:12 und 4:176, in denen detailliert geregelt ist, welcher Angehörige eines Verstorbenen in welchen Konstellationen welchen konkreten Anteil von der Erbmasse, nach Begleichung der Schulden, erhalten soll. Was könnte hier bildlich gemeint sein? Ebenso sind jene Bestimmungen offensichtlich wörtlich gemeint, die z.B. vier Zeugen als Voraussetzung der Strafe für die Unzucht verlangen (24:4), ausdrücklich dazu ermahnen, sich beim Strafvollzug nicht vom Mitleid überwältigen zu lassen, und vorschreiben, dass eine Gruppe von Gläubigen der Vollstreckung beiwohnen soll (24:2).

Die traditionelle islamische Koranexegese kennt selbstverständlich die metaphorische Auslegung. Zudem hatten wohl auch die Erstadressaten nicht bei jeder einzelnen Koranpassage auf Anhieb verstanden, wie sie genau gemeint war. Der Koran selbst unterscheidet (obgleich in den weiter oben genannten Stellen von einem „klaren und für jeden (Erstadressaten) verständlichen" Buch die Rede ist) in 3:7 zwischen „eindeutigen, grundlegenden Versen" (*muhkamat*) und „unklaren Versen, die verschiedener Deutung fähig sind" (*mutashabihat*).[46] Eine nicht eindeutige Koranpassage anders auszulegen, als vom Wortlaut her am nächstliegenden wäre, nennt man in der islamischen Terminologie *ta'wil*. Dieser etwas schwer zu fassende Begriff wird zwar in der Literatur auch in anderen Bedeutungen verwendet. Ohne eine allzu grobe Vereinfachung zu riskieren, können wir aber *ta'wil* in unserem Kontext mit *metaphorischer Auslegung* gleichsetzen.[47] In den vergangenen vierzehn Jahrhunderten konnte Einigkeit in der islamischen Gelehrtenschaft über verhältnismäßig wenige Fragen erzielt werden. Erstens boten der Korantext und die Überlieferungen von Anfang an viele Gründe zum Dissens. Zweitens ergab sich mit dem Fortschritt in Philosophie und Naturerkenntnis die Notwendigkeit, viele Passagen anders auszulegen, als ihr Wortlaut nahelegt. Drittens waren die Meinungen der Gelehrten naturgemäß immer geprägt von den Problemstellungen ihrer Lebenswirklichkeit und ihren Positionierungen in den aktuellen politischen oder theologischen Auseinandersetzungen. Sofern die Streitigkeit die richtige Auslegung einer Koranpassage betraf, war der argumentative Aufhänger meistens die obige Unterscheidung in 3:7 zwischen eindeutigen und mehrdeutigen Versen.

Ein Beispiel: Geht man nach dem Wortlaut vieler Koranpassagen, hat der Mensch überhaupt keinen freien Willen. Alles, was jeder Einzelne tut, denkt, glaubt oder will, wird vollständig von Gott festgelegt.[48] Andererseits setzen sehr viele Koranpassagen die innere Freiheit des Menschen offenkundig voraus.[49] Gelehrte, die den freien Willen annahmen, erklärten die erstgenannten Stellen zu den mehrdeutigen Versen (*mutashabihat*) und legten diese metaphorisch aus (*ta'wil*). Andere, die an die absolute Vorherbestimmung glaubten, rechneten die zweitgenannten Passagen zu den mehrdeutigen und interpretierten diese in einem bildlichen Sinne.[50] So stellte der große Islamgelehrte *Fachr ad-Din ar-Razi* (1149-1209) in seinem voluminösen Korankommentar ernüchternd fest: „Wisse, dass Du überall nur eines feststellen wirst: Ein jeder zählt diejenigen Verse zu den eindeutigen (muhkamat), die seinen Überzeugungen entsprechen, und rechnet jene Verse zu den mehrdeutigen (mutashabihat), welche die gegnerische Schule stützen. So ist der Gang der Dinge."[51] Es blieb also

immer eine strittige Frage, welche Verse die eindeutigen und wörtlich zu verstehenden sind und welche nicht. Wenn wir die mystisch-esoterische Koranexegese, die ohnehin weitgehend losgelöst vom Wortlaut willkürliche Sinngebungen vornimmt, beiseitelassen,[52] wurde die metaphorische Auslegung am stärksten von der rationalistischen Schule der Mu'tazila vorangetrieben.[53] „Bei einem Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Text", so der türkische Theologieprofessor *Kemal Işık*, „versuchten sie [die Mu'taziliten], den Text an die Vernunft anzupassen. Hierfür gingen sie immer den Weg des ta'wil [der metaphorischen Auslegung]. (...) Ihre starke Hervorhebung der Vernunft zog in manchen Bereichen heftige Kritik seitens der sunnitischen Schule auf sich."[54] Allerdings bezog sich die Rationalität der Mu'taziliten gerade nicht darauf, welche Bedeutungen mit verständigen Methoden, in rational vertretbarer Weise aus dem heiligen Text gefolgert werden können. Im Gegenteil: Das, was sie in einer Frage – meist mit guten Gründen – als vernünftig ansahen, haben sie dem Text – oft mit weniger guten Gründen – mühsam aufgezwungen.[55]

In all den angedeuteten Disputen ging es aber um Koranpassagen, die Aussagen treffen über z.B. die Welt, den Schöpfungsprozess, das Jenseits, die Vorsehung, die Attribute Gottes, das Wesen von Engeln und Dschinn. Von den Meinungsverschiedenheiten darüber, welche Verse wörtlich zu verstehen sind und welche nicht, waren – wie bereits erwähnt – stets viele Verse ausgeschlossen, einfach weil bei ihnen glasklar ist, ob sie wörtlich oder bildlich gemeint sind. Genauso wie das *Seil Gottes*, an dem sich die Gläubigen festzuhalten haben, offenkundig nur bildlich gemeint sein kann, sind die in diesem Artikel behandelten Rechtsvorschriften offenkundig wörtlich gemeint. Weder die Mu'tazila noch eine andere Schule hat dies jemals in Zweifel gezogen. Natürlich gab und gibt es unzählige Differenzen auch in diesen Rechtsfragen. Die Streitigkeiten hierbei beziehen sich aber auf Einzelfragen der Tatbestandsverwirklichung, der Rechtfertigung, des Nachweises und der Vollstreckung. Beim Talionsgesetz (Auge um Auge) ist unter anderem umstritten, wann eine Tötung oder Körperverletzung gerechtfertigt ist, wann Schuldfähigkeit oder Vorsatz angenommen werden kann, an wem die Wiedervergeltung bei Mittäterschaft und Teilnahme vollstreckt werden soll, ob Wiedervergeltung auch für die Tötung eines Sklaven verlangt werden kann, wie hoch das Blutgeld sein muss und ob die Verwandtschaft des Täters für das Blutgeld in Haftung genommen werden kann.[56] Niemals wurde jedoch behauptet, dass die betreffenden Koranpassagen nur metaphorisch gemeint sind, einfach weil sie es offenkundig nicht sind.

5. Elimination des Anwendungsbereichs

Manche Muslime, denen die Strafvorschriften des Koran nicht behagen, versuchen, trotz der theoretischen Anerkennung der Vorschriften ihren praktischen Anwendungsbereich zu eliminieren. Es heißt dann etwa: „*Der Islam bezweckt die Etablierung einer insgesamt gerechten Gesellschaftsordnung, in der die Ursachen der Straftaten ausgemerzt sind. Politisch-gesellschaftliche Maßnahmen, wie etwa fest vorgeschriebene Abgaben an Bedürftige, sowie eine religiös-ethische Erziehung sollen die Rahmenbedingungen dafür schaffen, dass diese Straftaten überhaupt nicht mehr begangen werden.*

In einem wahrhaft islamischen Staat gäbe es daher auch keine Diebe, Mörder oder Ehebrecher. Die im Koran genannten Strafen sollen lediglich symbolisch daran erinnern, wie schwer die entsprechenden Verbrechen wiegen."

Nun macht aber der Koran unmissverständlich deutlich, dass seine Vorschriften für echte Gesellschaften mit menschlichen Schwächen gedacht sind und tatsächlich angewendet werden sollen. Warum sonst sollte der Koranurheber zum Beispiel Straferlass bei tätiger Reue, prozessuale Voraussetzungen oder Einzelheiten zur Vollstreckung überhaupt thematisieren? Dass der Islam mit seinen Vorschriften für das Diesseits eine ideale Gesellschaft anstrebt, in der keine Straftaten mehr begangen werden, mag stimmen. Im Koran steht dann eben, welche Normen auf dem Weg dorthin angewendet werden sollen. Auch der Prophet und die nachfolgenden Kalifen haben die besagten Strafvorschriften tatsächlich angewendet. Mit dem Verweis auf das „Ideal" des Islam lassen sie sich jedenfalls nicht beiseite schieben.

Eine weitere Variante dieses Argumentationsmusters verweist auf den „Regelungszusammenhang" islamischer Normen: Zum Beispiel sei es gerecht, dass Frauen von der Erbmasse nur halb so viel erhalten wie Männer, wenn zugleich die islamische Norm gelte, wonach für den Unterhalt der Familie allein der Mann verantwortlich sei (vgl. dazu 4:34). Das Handabhacken beim Diebstahl sei gerecht, wenn zugleich die islamischen Normen zur Unterstützung der Armen angewendet würden. Ähnlich könnte man argumentieren, dass bevor die Strafe für Unzucht angewendet werden kann, zunächst die allgegenwärtigen Verführungen in der Gesellschaft aufgehoben werden müssten (etwa durch Fernsehen, Internet, freizügige Kleidung etc.). Der Gedanke ist also, dass das islamische Recht *als Ganzes* gerecht sei und eigentlich das beste Normensystem darstelle, dass aber die isolierte Anwendung einer Norm ungerecht sein könne. Zwar gibt es auch Muslime, die wirklich daran glauben und entsprechende Pläne für die stufenweise Einführung des islamischen Rechts vorsehen. Für viele Muslime, die weder es wagen, die koranischen Normen abzulehnen, noch wirklich ihre Einführung wünschen, sind solche Gedanken aber nichts anderes als Ausflüchte. Sie pervertieren die Idee des Regelungszusammenhangs derart, dass ihre Ausführungen letztlich besagen: „*Eigentlich ist das islamische Recht das gerechteste System für die Menschheit. Damit aber irgendeine Norm des islamischen Rechts gerechterweise angewendet werden kann, muss bereits das gesamte islamische Recht in Anwendung sein.*" Somit eliminieren sie bereits gedanklich jede Möglichkeit, das islamische Recht überhaupt einzuführen, ohne es rein verbal abgelehnt zu haben. Für viele Normen greift aber bereits der ursprüngliche Grundgedanke nicht durch: Arme werden heute in Deutschland und in vielen anderen Ländern mit Sicherheit nicht weniger unterstützt als zur Zeit des Propheten und der ersten vier Kalifen. Zudem gibt es auch Diebe, die ohne finanzielle Not stehlen. Sieht man das „Handabhacken" als die eigentlich gerechte Strafe an, weil es im Koran steht, dann liefert auch der „Gesamtregelungszusammenhang" keinen plausiblen Grund für die Ablehnung dieser Strafe im Hier und Jetzt. Glaubt man, dass das koranische Wiedervergeltungsrecht für jede Gesellschaft die beste und gerechteste Regelung bei Totschlag und Körperverletzung ist, so hilft der Verweis auf den

Regelungszusammenhang auch hier nicht weiter. Welche islamischen Normen müssten denn heute zunächst eingeführt werden, damit die Vollstreckung der archaischen Wiedervergeltung wieder gerecht sein kann?
Manche versuchen, den Anwendungsbereich der Strafnormen mit dem Verweis auf die hohen prozessualen Hürden zu eliminieren. Die Voraussetzungen seien so streng, dass man die Strafnormen des Koran im Ergebnis eher als symbolische Verurteilung der entsprechenden Verbrechen lesen müsse. Dazu werden gerne die Verse 24:2 und 24:4 herangezogen, die hundert Hiebe bei außerehelichem Geschlechtsverkehr vorschreiben, hierfür aber vier Zeugen verlangen. Da dies praktisch nicht realisierbar sei, müsse man die „hundert Hiebe" als eine symbolische Verurteilung der Unzucht lesen. Das Beibringen von vier Zeugen ist für ein „Sexualdelikt" in der Tat eine hohe prozessuale Hürde,[57] aber nicht unmöglich. Nach der Prophetentradition bedarf es zudem keiner Zeugen, wenn ein Geständnis des Delinquenten vorliegt.[58] Bei einer unverheirateten Frau kann auch die Schwangerschaft als hinreichender Tatnachweis gelten.[59] Jedenfalls muss der Urheber dieser Normen die tatsächliche Vollstreckung der Strafe vorgesehen haben, da er in 24:2 vorschreibt, dass eine Gruppe von Gläubigen der Bestrafung beiwohnen soll. Außerdem wird nach 24:4 derjenige mit achtzig Hieben bestraft, der eine ehrbare Frau ohne vier Zeugen der Unzucht bezichtigt. Die prozessualen Voraussetzungen für *diese* Körperstrafe sind also überhaupt nicht hoch. Es genügt, eine ehrbare Frau ohne vier Zeugen öffentlich zu beschuldigen.
Für andere Strafvorschriften im Koran gibt es ohnehin keine vergleichbar hohen Hürden. Um das Handabhacken beim Diebstahl möglichst zu vermeiden, haben allerdings die Rechtsgelehrten vieler Schulen die betreffende Norm möglichst restriktiv ausgelegt,[60] wobei die Norm vielerorts – im Widerspruch zur Rechtsliteratur – von der tatsächlichen Rechtspraxis sogar weitgehend ignoriert wurde. Indes blieben Diebe nicht straffrei, sie wurden mit den milderen „*tazir*"-Sanktionen bestraft.[61] Doch selbst wenn man die denkbar strengsten Tatbestandsvoraussetzungen (z.B. Handabhacken nur bei wiederholtem, gewerbsmäßigem, besonders schwerem Diebstahl), kurze Verjährungsfristen und hohe Nachweisanforderungen zugrundelegt, verbleibt ein nicht ganz unerheblicher Anwendungsraum für die Strafe des Handabhackens, sofern man nicht durch unlautere Rechtskniffe das Wort Allahs aushöhlen will.[62] Die koranische Talionsregelung schließlich war von Anfang an ungeeignet für eine spürbar restriktive Handhabung.

6. Verfälschung der Wortbedeutung

Die intellektuell wohl unredlichste Art und Weise, mit den als anstößig empfundenen Koranpassagen umzugehen, ist die Verfälschung der Bedeutung einzelner Wörter. Dabei geht es nicht um das bei vielen Koranpassagen durchaus gegebene breite Spektrum von mehr oder weniger gut vertretbaren Interpretationen, sondern darum, einem Wort eine neue Bedeutung aufzustülpen, die unter keinem vernünftigen Gesichtspunkt in den betreffenden Passagen gemeint sein kann und bis zur Moderne auch von keiner Schule ernsthaft erwogen wurde. Derartige Fälschungen werden dem Koran entweder im Zuge der „Übersetzung" oder unter dem Deckmantel des „Deutens und Interpretierens" untergejubelt. Frei nach dem Motto „*Weil*

nicht sein kann, was nicht sein darf" wird unter Berufung auf Gottes Allgüte und Barmherzigkeit kurzerhand eine „passendere" Wortbedeutung angenommen, weil der eigentliche Sinn ungerecht oder unmenschlich anmutet. Peinlicherweise müssen die Fälscher implizit behaupten, dass die entsprechenden Stellen vierzehn Jahrhunderte lang von allen arabischen, persischen, türkischen und indischen Gelehrten verschiedener Richtungen missverstanden worden sind; was wiederum die Frage aufwirft, wer denn in diesem Fall die eigentliche Schuld an dem Missverständnis trägt.

Mouhanad Khorchide – Professor für Islamische Religionspädagogik in Münster und einer der Hoffnungsträger für eine Liberalisierung des Islam im deutschsprachigen Raum – führte zum Beispiel in seinem 2012 erschienenen Buch *Islam ist Barmherzigkeit* aus, „Muslim" im Sinne des Koran sei „jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt", und zwar „auch wenn er nicht bewusst an Gott glaubt [sic!]".[63] Damit kann Khorchide nicht ernsthaft bezweckt haben, muslimische Leser zu überzeugen; zumindest nicht solche, die sich einigermaßen auskennen und ihren Glauben halbwegs ernst nehmen. Allenfalls kann man darüber diskutieren, ob und inwiefern in *einigen bestimmten* Koranpassagen das Wort „Muslime" bzw. „Gläubige" in einem weiteren Sinne verwendet wurde, der auch einen Teil der Juden und Christen einschließt. Selbst dort wird aber der Glaube an Allah *und* an den Jüngsten Tag (noch vor der Verrichtung guter Taten) explizit als unabdingbare Voraussetzung genannt.[64] Kontrovers ist dabei das Spannungsverhältnis dieser Passagen zu den vielen anderen Stellen, die sowohl für das *Muslim*-Sein als auch für die jenseitige Erlösung den Glauben an den Gesandten Mohammed und an den Koran ausdrücklich voraussetzen.[65] Nicht mehr diskutabel ist aber die Frage, ob auch Menschen, die (bewusst oder unbewusst) *nicht* an Gott glauben, ebenfalls „Muslime" im Sinne des Koran sein könnten. Khorchide lässt viele Koranverse einfach weg, die seiner weiten Muslim-Definition eindeutig widersprechen (vgl. u.a. 48:13, 3:85, 9:80, 4:136, 2:177, 4:150 f., 6:48 f., 30:16).

Natürlich würde es jedem Humanisten gefallen, wenn der Koran mit dem Wort *Muslim* einfach nur rechtschaffene und barmherzige Menschen egal welchen Glaubens meinen würde. Die Unterscheidung zwischen Muslim und Nicht-Muslim kennzeichnet schließlich alle Lehren des Koran, sowohl die diesseits- als auch die jenseitsbezogenen. Selbst wenn wir all die anschaulichen Beschreibungen der Qualen, die in der Hölle auf die Ungläubigen warten,[66] metaphorisch auslegen würden, müssen wir zumindest akzeptieren, dass laut Koran die Seelen der Ungläubigen im Jenseits kein angenehmes und friedliches Dasein fristen werden. Eine solche theologische Lehre hat wahrscheinlich auch Auswirkungen auf das Miteinander im Diesseits. Manchem Frommen kann es durchaus schwer fallen, aufrichtige Achtung oder Liebe für Menschen zu empfinden, die nach dem Willen des Schöpfers es doch verdient haben, im Jenseits zu leiden. Verständlich ist daher der Wunsch eines liberal-humanistischen Theologen, die koranische Unterscheidung zwischen Muslim und Nicht-Muslim möge sich doch bitte nicht am Glauben, sondern am Verhalten der Menschen orientieren. Der Wunsch allein genügt aber nicht. Laut

mehrfacher und ausdrücklicher Erklärung des Koran kann nur der Muslim sein, der zumindest an Allah *und* an den Jüngsten Tag glaubt.
Auch Khorchide hat wohl eingesehen, dass seine „Auslegung" schlicht *unvertretbar* ist. In der 2015 erschienenen Taschenbuchausgabe desselben Buches hat er seine weite Muslim-Definition mit langen, teilweise mehrdeutigen Ausführungen unter Bemühung der islamischen *fitra*- bzw. Veranlagungs-Doktrin aus 30:30 eingeschränkt. Wer sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt, kann nun wohl nicht mehr ohne Weiteres *Muslim* sein, „auch wenn er nicht bewusst an Gott glaubt"; die Intention müsse aber sein, auch ihm „das Tor zu Gott offen zu halten" und ihm „das Angebot Gottes auf schönste Weise zu unterbreiten".[67] Die Bereitschaft, eigene Standpunkte zu revidieren (sofern diese Überarbeitung als eine *Revision* und nicht als eine Ver*un*deutlichung intendiert war, um keine klaren Ansatzpunkte für Kritik zu liefern), ist löblich. Ein mit der Ausbildung von islamischen Religionslehrern betrauter Professor wird aber wohl von Anfang an gewusst haben, dass der Korantext eine so weite Muslim-Definition einfach nicht zulässt.
Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie Khorchide[68] und viele andere liberale Theologen mit dem Korantext umgehen, um erwünschte, zeitgemäße „Ergebnisse" zu erzielen. Der universitäre Rahmen, die akademischen Titel, das zweifellos breite Fachwissen, die eloquente Sprache sowie der Beifall westlicher Intellektueller verleihen dem ganzen Treiben einen Nimbus der „Wissenschaftlichkeit". Dabei ist es weder akademisch anspruchsvoll noch intellektuell herausfordernd, dem Koran gefällige Bedeutungen aufzudrücken, die mit dem Text völlig inkompatibel sind, um dann unter westlichem Beifall den muslimischen Kritikern Rückständigkeit vorzuwerfen.

7. Pauschale Behauptung, der Koran sei kein Gesetzbuch

Ein weiteres beliebtes Manöver, um die koranischen Vorschriften abzulehnen, ohne den Glauben an die Göttlichkeit und Gültigkeit des Koran zu verwerfen, besteht in der Degradierung der normgebenden Verse. Der Koran sei kein Gesetzbuch, der Islam keine Ansammlung juristischer Normen. Vielmehr gehe es dem Koran um die spirituelle Läuterung des Menschen in seiner Beziehung zum Schöpfer, um die sinnstiftende Erklärung der eigenen Existenz und, was das weltliche Leben betrifft, allenfalls um einen generellen ethischen Leitmaßstab. Falls damit gemeint sein soll, der Koran sei in erster Linie kein Gesetzbuch, die rechtlichen Vorschriften seien nicht die *Quintessenz* des Islam, so soll dem nicht widersprochen werden. Zu behaupten aber, es sei nicht auch *eine wichtige Intention des Koranurhebers* gewesen, für die Gläubigen verbindliche Regelungen in zwischenmenschlichen Beziehungen zu treffen, ist nur durch schlichtes Ignorieren dessen möglich, was der Koranurheber selbst dazu sagt. Daraus, dass es falsch sei, die koranische Botschaft auf ihre Gebote und Verbote zu *reduzieren*, folgt für den Gläubigen noch lange nicht die Berechtigung dazu, diese Gebote und Verbote einfach zu *ignorieren*.
Die in Relation zum Gesamttext geringe Anzahl der Verse mit rechtlichen Vorschriften oder Anweisungen kann nicht dafür ins Feld geführt werden, dass es dem Koranurheber nicht auf die Einhaltung eben dieser Regelungen ankam. Warum sonst

hätte er die fraglichen Vorschriften *als einen Teil des Koran* imperativ verkünden sollen? Die Tatsache, dass die allermeisten (auch zur Zeit der Verkündigung relevanten) Rechtsfragen im Koran nicht geregelt wurden, spricht aus gläubiger Sicht dafür, dass die Einhaltung der wenigen rechtlichen Vorschriften, die *im Koran* vorkommen, besonders wichtig sein muss. Ein muslimischer Vertreter der historisch-teleologischen Methode (vgl. IV.10) würde hier einwenden, der Inhalt des Koran sei nicht bis ins kleinste Detail nach einem göttlichen Masterplan gestaltet. *Was* überhaupt im Koran vorkomme, sei vielmehr von konkreten Problemen, Erwiderungen und Fragen der Menschen im Umfeld des Propheten entscheidend mit beeinflusst worden.[69] Dies wird neben dem aufschlussreichen Vers 5:101 unter anderem auch durch die vielen Verse bestätigt, welche die (an den Propheten adressierte) Form haben: „*Sie fragen dich (...), antworte ihnen (...)*" (z.B. 2:217, 2:222, 4:176, 5:4). Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die große Mehrheit der Fragen und Probleme eben *nicht* im Koran vorkommen, sondern vom Propheten selbst (nach muslimischem Glauben unter göttlicher Führung oder Aufsicht, aber *außerkoranisch*) geregelt wurden. Die Zahl der Hadithe, in denen der Prophet auf (Rechts-) Fragen antwortet, ist weitaus größer als die Zahl vergleichbarer Koranverse. Will man als Muslim dem Allmächtigen diesbezüglich keine komplette Willkür unterstellen, *muss* man daher von einer besonderen Relevanz der *koranisch* verkündeten Vorschriften ausgehen.

Der Koran selbst betont, dass *ein* Hauptziel der Offenbarung eben die Verkündung dieser *rechtlichen* Bestimmungen ist, und dass die Gläubigen sich unbedingt daran zu halten haben. Laut 2:213 offenbart Allah seinen Gesandten die Heiligen Schriften, um zwischen den Menschen zu richten, worüber sie uneins waren. In 4:105 spricht Allah zu Mohammed: „Wahrlich, zu dir haben Wir das Buch mit der Wahrheit niedergesandt, auf dass du zwischen den Menschen richten mögest, wie Allah es dir gezeigt hat" (vgl. auch 5:47-48). Wortlaut („zwischen den Menschen richten") und Kontext (insb. von 5:47-48) verdeutlichen – so auch die Exegeten[70] –, dass eben nicht nur der rechte Glaube, die spirituelle Läuterung und die Sinnstiftung, sondern auch *das verbindliche Richten und Ordnen in weltlichen, zwischenmenschlichen Beziehungen* ein Hauptanliegen der Offenbarung ist. Zudem bekräftigt der Koran immer wieder, dass die getroffenen Regelungen unbedingte Gebote bzw. Schranken sind, die nicht überschritten werden dürfen (allein zu den ehe- und scheidungsrechtlichen Bestimmungen z.B. 2:229, 58:4, 65:1). Die als Problem angesehenen Vorschriften können also nicht einfach mit der Phrase, der Koran sei kein Gesetzbuch, weginterpretiert oder abqualifiziert werden.

8. Degradierung der medinensischen Suren

Nach den Überlieferungen kam der Prophet Mohammed um 570 in Mekka auf die Welt und begann um 610 im Alter von vierzig Jahren das Wort Allahs zu verkünden. Die folgenden rund zwölf Jahre bis zur Auswanderung nach Medina werden als die *mekkanische Periode* bezeichnet. Die Koransuren dieser Periode sind in der Regel kurz, ausdrucksvoll, meist von einer Endzeitstimmung getragen und behandeln vornehmlich den Eingottglauben (*tauhid*), das Jenseits, die Geschichten früherer

Propheten und allgemeine ethische Grundsätze mit gesellschaftskritischen und egalitären Tendenzen. In diesen zwölf Jahren fand der Prophet in seiner Heimatstadt nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Anhängern.[71] Indem er die Götzenanbetung in Mekka, den Hochmut der Reichen und deren Umgang mit den Armen unaufhörlich anprangerte, zog Mohammed die Missgunst der politischen und wirtschaftlichen Elite Mekkas auf sich. Nachdem er auf verschiedene Vorschläge der Machthaber zu einer gütlichen Einigung kompromisslos reagierte[72] und die Spannungen allmählich in gewaltsame Verfolgung der muslimischen Minderheit ausarteten, wanderten die Muslime 622 nach Medina (damals: Yathrib) aus. Innerhalb kurzer Zeit gelang es dem Propheten, die arabisch-heidnischen Stämme Medinas unter dem Banner des Islam zu vereinen. Ab diesem Zeitpunkt war er nicht nur Gottes Bote, sondern auch Anführer eines Gemeinwesens, das geordnet und geführt werden musste. Praktisch alle Verse, die rechtliche Bestimmungen enthalten oder Gewalt und Krieg gegen Ungläubige thematisieren, also die allermeisten Koranpassagen, die heute als problematisch gelten, stammen aus dieser *medinensischen Periode*.

Daher versuchen einige liberale Reform-Theologen die Probleme durch eine Degradierung der medinensischen Koransuren zu lösen. Die eigentliche, ewiggültige Kernbotschaft Allahs komme in den mekkanischen Suren zum Ausdruck, während die medinensischen Suren lediglich eine zeit- und ortsgebundene Konkretisierung dieser Botschaft gewesen seien. Aufgrund des rückständigen zivilisatorischen Stadiums, in dem sich die damaligen Araber befanden, sei die Verwirklichung der hohen humanistischen Ideale der mekkanischen Suren nicht möglich gewesen. Verbindliche Normativität habe daher nicht der medinensische, sondern der mekkanische Anteil des Koran, an dessen Ideale man sich schrittweise annähern müsse. Diesen Ansatz vertrat vor allem der sudanesische Mystiker und Reformtheologe *Mahmud Muhammad Taha*, der 1985 wegen Abfalls vom Glauben verurteilt und hingerichtet wurde.[73] Aus der Tatsache, dass abweichende, reformistische Ansätze leider in vielen islamischen Ländern gewaltsam unterbunden werden, folgt natürlich nicht, dass die verfolgten Denker *eo ipso* die besseren Argumente auf ihrer Seite hätten. Man könnte ja auch die Meinung vertreten, die mekkanischen Suren seien tatsächlich göttliche Offenbarungen, während Mohammed in der medinensischen Periode seine eigenen Worte eigenmächtig als offenbart ausgegeben habe. Sofern man aber an der Glaubensprämisse festhält, dass auch die medinensischen Suren von Allah offenbart wurden, muss die behauptete Ungültigkeit oder Nachrangigkeit dieser Suren wenn nicht aus dem Koran ableitbar, so zumindest mit ihm kompatibel sein. Der Koran selbst bietet jedoch keine einzige Stütze für die Ansicht, dass seine Gebote in den medinensischen Suren auf das Zeitalter ihrer Verkündigung beschränkt, die mekkanischen Anweisungen aber übergeschichtlich gültig sein sollten. Ganz im Gegenteil: Wer nicht genau nach dem entscheidet und richtet, was Allah hinabgesandt hat, wird im Koran zum wahren Ungläubigen erklärt; und zwar auch jene unter den Juden und Christen, die zur Zeit Mohammeds nicht mehr alle Vorschriften ihrer eigenen Heiligen Schriften wortlautgetreu anwenden wollten (5:43-50, 5:66, 5:68, vgl. dazu IV.10.d).

Wäre es angesichts des Korantextes argumentativ vertretbar, die medinensischen Suren einfach als nicht mehr gültig abzuqualifizieren, käme dies einer Zerschlagung des Gordischen Knotens gleich. Viele Schwierigkeiten gerade bezüglich theologisch gerechtfertigter Gewaltanwendung wären auf einen Schlag aus dem Weg geräumt. Zwar drohen auch mekkanische Suren den Ungläubigen mit qualvollen Strafen im Jenseits, sie untersagen aber deren gewaltsame Bekehrung oder Unterwerfung und mahnen Duldsamkeit an.[74] In welcher Beziehung diese Verse zu den vielen insbesondere spät-medinensischen Passagen stehen, die zum Krieg gegen Ungläubige aufrufen,[75] ist Gegenstand vieler Diskussionen. Auch aus der medinensischen Periode gibt es zwar einige Verse, die den Krieg nur für den Verteidigungsfall genehmigen.[76] Doch Inhalt, Duktus und Anzahl der späteren medinensischen Kriegs- und Angriffspassagen lassen mit einiger Berechtigung eine Interpretation zu, nach der Unterwerfung von Ungläubigen und Ausdehnung des islamischen Herrschaftsbereichs generell erlaubt sind. Eben dies war auch viele Jahrhunderte lang die ganz herrschende Meinung unter den muslimischen Schrift- und Rechtsgelehrten.

In der klassischen islamischen Rechtswissenschaft wird mehrheitlich die Lehre von der Abrogation (*nash*) vertreten, nach der manche Vorschriften des Koran (deren Wortlaut noch im Koran enthalten ist) durch zeitlich *nachfolgende* Bestimmungen außer Kraft gesetzt wurden. Die allgemeine Kollisionsregel, dass späteres Recht das frühere verdrängt, findet – nach herrschender Auslegung – auch in drei Koranpassagen eine Stütze.[77] Die Einzelheiten der koranischen Abrogation sind unter den Gelehrten umstritten, zumal nicht alle unter „*nash*" (Abrogation) genau dasselbe verstanden haben.[78] Jedenfalls wurden die mekkanischen „Toleranz"-Gebote sowie die medinensischen Bestimmungen, die den Krieg nur im Verteidigungsfall erlaubten, nach herrschender Gelehrtenmeinung durch die noch späteren *unbedingten* Kriegspassagen außer Kraft gesetzt.[79] Es gibt auch Gelehrte, die die Lehre von der Abrogation insgesamt ablehnen und versuchen, die Konkurrenz zwischen prima facie widerstreitenden Vorschriften durch Abgrenzung ihrer Anwendungsbereiche aufzulösen. Doch selbst dann wird man redlicherweise nicht zu dem Schluss kommen können, dass die Vorschriften der medinensischen Periode nach dem Willen des Koranurhebers generell ungültig seien.

Berücksichtigt man den jeweiligen außertextlichen Kontext der mekkanischen Toleranz-, der medinensischen Verteidigungs- und der ebenfalls medinensischen Angriffsverse, wird man den Schluss nicht ohne weiteres abweisen können, den unter anderem *ar-Razi* bei der Kommentierung von 2:190 zieht: „Doch nehmen wir an, eine Abrogation habe nicht stattgefunden. Dann könnte man fragen: Warum hat dann Allah die Kriegsführung zunächst nur gegen jene vorgeschrieben, die selber den Krieg erklärt haben, um dann am Ende den Krieg gegen sie generell zu genehmigen, ganz gleich, ob sie Krieg führen oder nicht? Unsere Antwort lautet: Am Anfang war die Zahl der Muslime nur gering. Deshalb wurde den Muslimen zu ihrem eigenen Vorteil vorgeschrieben, sanftmütig und freundlich mit ihnen umzugehen. Nachdem aber der Islam die Macht erlangt hat, die Zahl der Muslime gewachsen ist, und die Ungläubigen trotz wiederholter Wunder und Zeichen ihren Götzendienst fortsetz-

ten, gab es keine Hoffnung mehr, dass sie zum Islam konvertierten. Deshalb hat Allah zweifellos vorgeschrieben, gegen sie in jedem Fall Krieg zu führen.“[80]

Ich behaupte nicht, die Auslegung *ar-Razis* sei die einzig vertretbare. Man kann auch durch noch stärkere Kontextualisierung der medinensischen Gewalt- und Kriegspassagen versuchen, deren Anwendungsbereich weiter einzuschränken. Unhaltbar wäre aber eine Interpretation, welche die medinensischen Suren ausschließlich auf die konkrete Situation ihrer Verkündigung beschränkt, während die mekkanischen Suren völlig entkontextualisiert als überzeitliche Botschaften des Koran gelten. Wer als Gläubiger den Willen des Koranurhebers respektieren will, wird allenfalls sagen können, dass sowohl die mekkanischen Duldsamkeits- als auch die medinensischen Gewalt-Verse weiterhin ihre abstrakte Gültigkeit haben und dort zur konkreten Anwendung kommen sollen, wo Umstände herrschen, die den Umständen ihres jeweiligen Verkündigungskontextes analog sind. Auch ein solcher Standpunkt eröffnet freilich einen weiten Spielraum für unterschiedliche Deutungen: Was waren die jeweils relevanten Bedingungen für die friedlichen mekkanischen und die kriegerischen medinensischen Passagen; welche der heutigen Umstände könnten dazu analog sein?

Wer aber als Muslim entgegen der klassischen herrschenden Ansicht behauptet, der Islam erlaube den Krieg nur als *ultima ratio* im Verteidigungsfall und die koranischen Kriegspassagen hätten im Grunde nichts mit Glauben oder Unglauben zu tun, sondern nur etwas mit der notwendigen Selbstverteidigung der Muslime, der muss zwei Schwierigkeiten argumentativ bewältigen: *Erstens* sprechen die Kriegsverse immer wieder ausdrücklich reine Religionsfragen an. So befiehlt etwa 8:39 den Krieg nicht nur bis die „Verführung“ (*fitna*) aufhört, sondern „bis nur noch Allah verehrt wird“, was mit dem Gedanken einer bloßen Selbstverteidigung schwer vereinbar ist. In 9:29 wird Krieg gegen die Schriftbesitzer, d.h. Juden und Christen, befohlen, bis diese kleinlaut und folgsam Tribut entrichten. Und zwar heißt es *nicht*: „Kämpft gegen jene Schriftbesitzer, die euch angreifen oder euch Unrecht antun“. Es heißt explizit: „Kämpft gegen jene Schriftbesitzer, die nicht an Allah und an den Jüngsten Tag glauben, und die das nicht für verboten erklären, was Allah und Sein Gesandter für verboten erklärt haben, und die nicht dem wahren Glauben folgen“. Aus diesen und vielen ähnlichen Koranversen folgt natürlich kein unbedingtes Gebot zur *Tötung* aller Andersgläubigen. Auch für die klassischen Gelehrten war der Islam die Religion des Friedens. Um in den Genuss dieses Friedens zu kommen, musste man eben zum Islam übertreten oder aber als Jude bzw. Christ die muslimische Herrschaft anerkennen, Tribut entrichten und sich mit gewissen Einschränkungen abfinden. Götzenanbetung indes durfte überhaupt nicht mehr stattfinden. Frieden nach muslimischem Verständnis war also kein „Leben und Leben-Lassen“ auf Augenhöhe, sondern die Etablierung der islamischen Oberherrschaft. Man wird zumindest einräumen müssen, dass man aus dem Koran (von den Hadithen ganz zu schweigen!) ohne Verrenkungen ein solches Gebot zur Unterwerfung der Andersgläubigen ableiten kann. Die unzähligen Gelehrten in der islamischen Geschichte waren zwar (wie wir auch) Kinder ihrer Zeit, sie waren aber nicht alle blutrünstige Kriegstreiber, die den

Koran mit der Brechstange in ihrem Sinne auslegen wollten. Würde der Koran sich tatsächlich *so klar* für die friedliche *und* gleichberechtigte Koexistenz mit anderen Glaubensgemeinschaften aussprechen, wie moderne liberale Theologen behaupten, hätte sich die gegenteilige Interpretation kaum vierzehn Jahrhunderte lang als die absolut herrschende Auffassung halten können.

Zweitens: Ein Muslim, der annimmt, Allah erlaube den Krieg nur zur Selbstverteidigung, muss die Geschichte leugnen oder den Verteidigungsbegriff so weit verwässern, dass alles darunter subsumiert werden könnte, oder aber behaupten, dass die ersten vier Kalifen sowie sämtliche Weggefährten des Propheten den Islam in diesem wichtigen Punkt ausnahmslos falsch verstanden haben. Die kriegerische Expansion unter den ersten vier (sowie allen nachfolgenden) Kalifen lässt sich kaum als „Verteidigung" deuten. Im Sunnitentum gelten die ersten vier Kalifen als religiöse Autoritäten. Selbst wenn man als Muslim dieses Verständnis nicht teilt, muss man akzeptieren, dass die Expansionskriege von *allen* Muslimen als legitim erachtet wurden. Die Überlieferungen berichten ausführlich über religiöse, politische, ja sogar persönliche Streitigkeiten unter den ersten Muslimen nach dem Tod des Propheten. Ein Disput über die Rechtmäßigkeit der Kriege wurde aber offensichtlich nicht geführt.[81] Auch die Gelehrten aller Richtungen und Schulen zweifelten vierzehn Jahrhunderte lang nicht an der religiösen Legitimität der frühen Expansionskriege gegen die Ungläubigen.[82]

Jedenfalls lässt sich eine generelle Ungültig-Erklärung aller medinensischen Suren aus gläubiger Sicht nicht begründen. Eine bloße *Vorrangigkeit* der mekkanischen Suren, wofür es im Koran, in der Sunna oder in der Gelehrtentradition keine Stütze gibt, hilft bei den hier in erster Linie behandelten Strafnormen ohnehin nicht weiter. Da es in den mekkanischen Suren keine einschlägigen Regelungen gibt, muss man als Gläubiger die Strafnormen der medinensischen Suren als weiterhin gültig erachten. Selbst *Mahmud Muhammad Taha*, der in den medinensischen Suren eine zeit- und ortsgebundene, rudimentäre Konkretisierung islamischer Prinzipien sah und in vielen Bereichen radikale Reformen vorschlug (z.B. die vollständige Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau), nahm die koranischen Strafnormen ausdrücklich von seinem reformistischen Ansatz aus. Er hat die Strafe des Handabhackens und das Talionsgesetz als Gottes gerechte und auch heute noch anzuwendende Regelungen verteidigt.[83]

9. Berufung auf die Anpassungsfähigkeit der islamischen Normenlehre

Die Ausdehnung des islamischen Herrschaftsbereichs wurde nach dem Tod des Propheten unter den nachfolgenden Kalifen fortgeführt. Innerhalb kürzester Zeit entstand ein großes islamisches Reich, das sich Länder mit unterschiedlichen Kulturen kriegerisch angeeignet hatte. Mehr als zur Zeit des Propheten entstand das Bedürfnis, den Staat rechtlich zu ordnen, Kompetenzen zuzuweisen, Interessenausgleich in verschiedensten Bereichen herzustellen, aber auch die religiösen Belange des muslimischen Volkes zu regeln. So entwickelte sich die klassische islamische Rechtswissenschaft bzw. Normenlehre (*fiqh*), die sowohl die Normen bezüglich der Mensch-Gott-Beziehung (*ibadat*), als auch die Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen (*mu'amalat*) zum Ge-

genstand hat, wobei die Abgrenzung nicht immer eindeutig ist. Die frühe Spaltung in Sunnitentum und Schia sowie die allmähliche Bildung von unterschiedlichen Schulen führten frühzeitig zu einer großen Meinungsvielfalt innerhalb der islamischen Gelehrtenschaft.

Koran und *Sunna* (die Prophetentradition) blieben für alle Schulen und Richtungen die grundlegenden Rechtsquellen. Die Mehrheit der sunnitischen Schulen akzeptierte zwei weitere „Quellen": den Konsens der Rechtsgelehrten in einer bestimmten Frage (*idschma*) sowie den Analogieschluss (*qiyas*), wobei viele Einzelheiten dazu Streitgegenstand geblieben sind. Zahlreiche untergeordnete Kriterien wurden aufgestellt, die bei der Rechtsfindung zu beachten waren, z.B. Gewohnheitsrecht und Verkehrssitte (*urf* und *adat*), Allgemeinwohl (*maslaha*) oder eigenes Ermessen des Rechtsgelehrten nach Billigkeitserwägungen.[84] Aus den Bestrebungen der Gelehrten, ihre Argumentationsmuster zu systematisieren und methodisch sauber zu arbeiten, resultierte die Lehre von den Quellen und Methoden der Rechtswissenschaft (*usul al-fiqh*) mit teilweise hoher intellektueller Qualität.

Nun behaupten viele moderate bis liberale Muslime, bereits das traditionelle islamische Recht sei in seiner Entwicklung sehr anpassungsfähig gewesen und stelle durchaus Werkzeuge und Ansätze zur Verfügung, mit denen man heute – ohne Bruch mit der Tradition – das islamische Recht mit den demokratisch-freiheitlichen Werten in Einklang bringen könne. „Islamische Rechtstradition" kann dabei drei verschiedene Bedeutungen haben: (1) Die tatsächliche Rechtspraxis in der Geschichte der muslimischen Länder nach den ersten vier Kalifen. (2) Die Einzelmeinungen der etablierten Rechtsschulen (*furu' al-fiqh*). (3) Die Methoden und Prinzipien der Rechtsfindung (*usul al-fiqh*). Muslime, die glauben, ein zeitgemäßes Islamverständnis unter Fortführung der Tradition entwickeln zu können, meinen in erster Linie die dritte, jedenfalls nicht die erste Bedeutung. Realpolitik und Rechtspraxis folgten in der Geschichte in vielen Bereichen gerade nicht der Gelehrtenjurisprudenz, sondern dem Kalkül der Machthaber oder dem verfestigten Brauchtum der jeweiligen Bevölkerung.[85] Zur „*Tradition der islamischen Rechtslehre*" kann daher in unserem Zusammenhang die tatsächliche Rechtspraxis nicht zugerechnet werden, sofern sie *im Widerspruch zur Rechtsliteratur* stand. Wer unislamische archaische Bräuche (wie Ehrenmorde und Blutfehden) oder ungerechte institutionalisierte Praktiken der Realpolitik (wie das Kalifat als Erbmonarchie, die Brudermorde der osmanischen Sultane, die Kastration von Haremswächtern, die Knabenlese, drakonische Strafen für politische Vergehen) nicht *zulasten* des Islam angerechnet wissen möchte, weil diese mit der islamischen Rechtslehre eigentlich nicht im Einklang standen, der darf die Nichtanwendung mancher koranischer Strafen auch nicht *zugunsten* des Islam vortragen, sofern die islamische Rechtslehre eigentlich deren Anwendung verlangte.

Der Anspruch, durch Fortführung der traditionellen islamischen Rechtslehre zu einem zeitgemäßen Islamverständnis zu gelangen, übersieht, dass Anpassungsfähigkeit keineswegs eine durchgängige Eigenschaft der islamischen Normenlehre ist, sondern je nach Rechtsgebiet und Rechtsschule stark variiert. Manche Gebiete, wie etwa Staats- und Verwaltungsrecht oder Kauf- und Mietrecht, waren von Anfang

an viel offener für rationale Zweckmäßigkeitserwägungen und Anpassungen an örtliche Gegebenheiten, einfach weil Koran und Sunna in diesen Bereichen sehr wenige und vage Regelungen getroffen hatten. Andere Bereiche wie Ehe-, Scheidungs- und Erbrecht sowie Teile des Strafrechts dagegen waren bereits durch den Koran und die vielen Überlieferungen stark reglementiert. Die Flexibilität variiert auch je nach Schule. Während die eher überlieferungs- und wortlautorientierten Schulen (*ahl al-hadith* bzw. *ahl ar-riwayah*) die strikte Befolgung jeder einzelnen Überlieferung für notwendig hielten, schufen die eher vernunftorientierten Schulen (*ahl ar-ra'y*) ein System von Rechtsquellen, an dessen Spitze zwar ebenfalls Koran und Sunna standen, in dem aber Billigkeitserwägungen einen größeren Stellenwert innehatten. Innerhalb des Sunnitentums standen die bereits erwähnten Mu'taziliten am vernunftorientierten Rand des skizzierten Kontinuums (wobei sie von der Mehrheit als nicht mehr dem Sunnitentum angehörig erachtet wurden), während an dem überlieferungs- und wortlautorientierten Ende die Salafisten stehen.

Entgegen oft wiederholter Behauptungen ist der Salafismus keineswegs eine Erscheinung der Neuzeit. Dabei bezeichnet das Wort *salafiyya* bzw. *Salafismus* keine fest umrissene Schule, sondern eine allgemeine theologisch-religiöse Herangehensweise. Zwar sind auch aus dem Salafismus zahlreiche unterschiedliche Richtungen und Verästelungen hervorgegangen,[86] sie alle stehen aber in derselben großen Traditionslinie, die von Anfang an *ein* Hauptstrang des sunnitischen Islam ist.[87] Was die salafistische Tradition gegenüber dem Mainstream-Sunnismus auszeichnet, ist die *rigorose Orientierung an den „rechtschaffenen Altvorderen“* (*as-salaf as-salih*), d.h. an den ersten drei Generationen von Muslimen, in allen Glaubens- und Rechtsfragen. Daraus folgen unter anderem vier Unterscheidungsmerkmale der salafistischen Tradition: (1) Starke Resistenz gegen fremde Einflüsse, Einstufung von religiös relevanten Neuerungen als verwerflich („*bid'a*“), daher auch grundsätzliche Ablehnung von erst später entstandenen theologischen Diskussionen sowie von vielen mystisch-esoterischen Ritualen und Glaubensvorstellungen der Volksfrömmigkeit. (2) Ablehnung der (exzessiven) metaphorischen Auslegung (*ta'wil*) in der Koranexegese, striktere Orientierung am Wortlaut. (3) Größtmögliche Einschränkung der selbständigen, vernunftgestützten Urteilsfindung (*ra'y*) in der Rechtslehre, striktere Orientierung an den Überlieferungen. (4) Deutlich *schwächere* Bindung an die Rechtsfortbildung der Rechtschulen. In der sonstigen sunnitischen Tradition referiert man auf Koran und Sunna in vielen Fragen nicht unvermittelt, sondern im Lichte der Auslegungen der jeweils als verbindlich erachteten Rechtsschule. Dies hat meistens eine mäßigende Wirkung, da die eher vernunftorientieren Schulen (*ahl ar-ra'y*) einige Koran- und viele Sunna-Vorschriften mit der Zeit aufgeweicht haben. In der salafistischen Tradition werden die (sunnitischen) Gelehrten-Auslegungen zwar ebenfalls geschätzt, in letzter Instanz werden aber nur der Koran und die Überlieferungen als verbindlich erachtet, auf die man unmittelbar Bezug nimmt.

Der Verweis auf die Vorbildfunktion der „Altvorderen“ (*salaf*) spielt in der gesamten sunnitischen Literatur eine wichtige Rolle. Die *salafistische* Richtung aber zeichnet sich durch die oben genannten Merkmale aus. Ab wann das Wort *salafiyya*

(Salafismus) für diese Richtung verwendet wurde, spielt für die Frage, seit wann es den Salafismus im Sinne der obigen Merkmale gibt, keine Rolle. Jedenfalls hob sich bereits frühzeitig ein Teil der sunnitischen Gelehrtenschaft als strikte Vertreter dieser Merkmale vom anderen Teil ab. Die rasche Ausdehnung des islamischen Herrschaftsbereichs unter den ersten Kalifen führte bald zu intellektuellen Kontakten mit fremden Kulturen und Religionen, die wiederum neue theologische Diskussionen befruchteten. Erste eindeutig salafistische Bestrebungen traten als eine Reaktion auf diese Entwicklung in Erscheinung. Während manche sunnitisch-orthodoxe Gelehrte gegen einen zu starken Rationalismus (der die Schule der Mu'tazila prägen sollte) argumentierten, lehnten es andere Gelehrte grundsätzlich ab, sich mit theologischen Fragen zu befassen, die für die Urgemeinde keine Rolle spielten.[88] Letztere sahen in der theologischen Disziplin *kalam*, die im Entstehen begriffen war, eine verwerfliche Neuerung (*bid'a*) und befürworteten eine strikte Befolgung der Überlieferungen in allen religiösen Fragen. Als erste historisch fassbare Vorläufer einer dezidiert salafistischen Grundhaltung werden u.a. *al-Auza'i* (707-774), *Sufyan ath-Thauri* (716-778) und *Ishaq Ibn Rahwayh* (778-853) genannt.[89] Die größte Lichtgestalt des Salafismus ist *Ahmad ibn Hanbal* (780-855), der zugleich Begründer einer der heute noch existierenden sunnitischen Rechtsschulen ist.[90] Die meisten Gelehrten der Hanbalistischen Schule waren gerade in den ersten Jahrhunderten strenge Salafisten. *Ibn Battah al-Ukbari* (gest. 917), *Abu Bakr al-Khallal* (gest. 923) und *Al-Hasan ibn 'Ali al-Barbahari* (gest. 941) gehörten zu den einflussreichen Lehrern des Salafismus. Eine umfassende Systematisierung und theoretische Fundierung erfuhr der Salafismus durch den großen Gelehrten *Ibn Taimiya* (1263-1328), dessen Schüler *Ibn Qaiyim al-Dschauziya* (1292-1350) zur weiteren Verbreitung beitrug. Auch wenn hier nur einige besonders hervorragende Vertreter genannt wurden, war der Salafismus in der sunnitischen Gelehrtentradition, mal stärker mal schwächer, von Anfang an und permanent vertreten.[91] Aus der salafistischen Hauptader entsprangen im Laufe der islamischen Geschichte auch politisch-ideologische Bewegungen, die beanspruchten, durch Überspringen der Schultradition unmittelbar zu den „Ursprüngen" des Islam zurückzufinden. So steht *Muhammad ibn Abd al-Wahhab* (1703-1792), Begründer des saudischen Wahhabismus, eindeutig in der salafistischen Traditionslinie.[92] Aber auch der reformistische Theologe *Muhammad Abduh* (1849-1905), der nach neuen Wegen suchte, den Islam mit der Moderne in Einklang zu bringen, stand unter salafistischem Einfluss, auch wenn er kein Salafist im klassischen Sinne war.[93] Diese scheinbare Paradoxie erklärt sich unter anderem daraus, dass salafistische Herangehensweisen eine Durchbrechung der erstarrten Schultradition ermöglichen, ohne der Tradition im weiteren Sinne gänzlich den Rücken kehren zu müssen.[94] Man mag also bestimmte aktivistische Ausprägungen auf politisch-soziale Entwicklungen der Neuzeit zurückführen. Als eine *theologisch-religiöse Grundrichtung* ist der Salafismus aber seit jeher ein fester Bestandteil des sunnitischen Spektrums.

Daher ist auch der westliche Ruf nach einem „*Martin Luther des Islam*" verfehlt, und zwar nicht in erster Linie aus dem Grund, der am häufigsten zu hören ist,

dass nämlich der Islam keine Institution wie die Kirche hat. Das ist richtig und wichtig; insbesondere ist der Muslim auf keine heilsrelevante Sakramentenspendung von Geistlichen angewiesen. Dennoch war der Anspruch der später institutionalisierten und staatlich geförderten Rechtsschulen auf *autoritative Auslegung* im Islam historisch gesehen durchaus vergleichbar mit dem gleichgerichteten Anspruch der katholischen Kirche im westlichen Christentum. Der Ruf nach einem muslimischen Luther geht vielmehr aus zwei anderen Gründen fehl: Zum einen war Luther alles andere als ein Vorreiter eines liberalen und aufgeklärten Christentums. Zum anderen hat in der islamischen Geschichte die unmittelbare Hinwendung zu den Ursprüngen des Islam durch Überspringen der institutionalisierten Schulen nicht immer Bewegungen mit emanzipatorischen und aufklärerischen Tendenzen hervorgebracht. Ebenso verfehlt, wenn nicht gar arglistig ist der Versuch, alle politischen und theologischen Probleme des Islam dem vermeintlich neuzeitlichen Phänomen des Salafismus aufzubürden. *Erstens* reicht der Salafismus, wie dargelegt, bis zu den Anfängen der islamischen Schulbildungen zurück. *Zweitens* gibt es zahlreiche radikale und gewalttätige islamistische Gruppierungen, die dezidiert *nicht* salafistisch sind. Die türkische Terrororganisation İBDA-C vertritt ein streng rechtsschultreues Sunnitentum und sieht im Salafismus einen inneren Feind des Islam. Die afghanischen Taliban ebenso wie die Anhänger Metin Kaplans, des „Kalifen von Köln", gehören der *hanafitischen* (nicht zu verwechseln mit der *hanbalitischen*!) Rechtsschule an, welche in der Theorie die toleranteste sunnitische Schule sein müsste.[95] Die Hisbollah zählt als eine *schiitische* Miliz zu den theologischen und politischen Feinden des Salafismus. *Drittens* – und am wichtigsten – widersprechen die liberalen Auslegungen des Islam nicht nur dem Salafismus, sondern *allen* Schulen und Richtungen der vielfältigen islamischen Rechtstradition. Es gibt zum Beispiel keine noch so gemäßigte, duldsame und moderate Rechtsschule, nach der es einer muslimischen Gesellschaft religiös erlaubt wäre, das von Allah gewährte Wiedervergeltungsrecht (Auge um Auge) vollständig aufzuheben und durch andere Sanktionen wie Haftstrafen zu ersetzen.

Trotz ihrer mäßigenden und disziplinierenden Wirkung, trotz ihrer Vielfalt und Dynamik stellt die islamische Schultradition auch keine Instrumente zur Verfügung, die das Islamverständnis liberaler Muslime in irgendeiner Weise legitimieren könnten. Das heute weit verbreitete *traditionalistische* Verständnis vieler Sunniten – selbst jener, die eigentlich einer eher vernunftorientierten Schule angehören – ist dafür ohnehin völlig ungeeignet. Hier gilt es als eine religiöse Pflicht, sich strikt an die einzelnen Meinungen einer bestimmten Rechtsschule zu halten. Das „*Tor des Idschtihad*" (Normfindung durch eigenständige Verstandesbemühung des Rechtsgelehrten) gilt seit dem zehnten, spätestens seit dem zwölften Jahrhundert als geschlossen.[96] Ab da sei eine wesentliche Rechtsschöpfung bzw. Rechtsfortbildung weder nötig noch legitim. Vielmehr müssten die Gelehrten nach dieser Zäsur die etablierten Meinungen der eigenen Schule möglichst nachahmend auf die jeweils aktuellen Umstände übertragen.[97]

Selbstverständlich muss man als Muslim, der an die Tradition der islamischen Normenlehre anknüpfen und aus ihr schöp-

fen möchte, dieses starre *traditionalistische* Verständnis nicht akzeptieren. Warum sollten zum Beispiel die frühen Rechtsmeinungen der eigenen Schule auch in jenen Fragen heute noch verbindlich sein, bei denen die Gelehrten sich mangels vorgegebener Regelungen auf eigene Billigkeitserwägungen gestützt hatten? Die Rechtsfindung dieser frühen Autoritäten war auf vielen Gebieten tatsächlich von der Bemühung getragen, praktikable Lösungen für Probleme unter Beachtung örtlicher Gegebenheiten zu entwickeln. Das Anknüpfen an die *Methoden* dieser Autoritäten (zumindest derer, die einer eher vernunftorientierten Richtung angehörten), anstatt ihre *Ergebnisse* nachzuahmen, würde in vielen Bereichen durchaus eine größere Anpassung an heutige Verhältnisse und Wertvorstellungen ermöglichen, *ohne* mit der Tradition zu brechen. Zum Beispiel fallen *nach den tradierten Lehrmeinungen* viele Rechtsgeschäfte des modernen Lebens, an denen man kaum etwas Verwerfliches finden könnte, unter das koranische Zinsverbot.[98] Hier könnte man durch eine mehr zweck- und weniger wortlautorientierte Auslegung den Anwendungsbereich des Zinsverbots deutlich einschränken. Nach den Hadithen ist es Frauen verboten, ohne Begleitung eines männlichen Angehörigen längere Reisen zu unternehmen.[99] Auch hier könnte man auf den Schutzzweck abstellend eine restriktive Handhabung des Verbots begründen. Strengere Authentizitätsprüfung der Prophetenüberlieferungen, Absage an die Bindungswirkung des (alten) Gelehrtenkonsenses sowie stärkere Akzentuierung der Rechtszwecke können in vielen Bereichen weite Spielräume für neue Rechtsfindungen eröffnen. Zur Vermeidung von ausufernden Rechtsfolgenübertragungen durch Analogieschluss (*qiyas*) könnte man das bei den Hanafiten anerkannte Institut des *istihsan* (Für-Besser-Halten) mehr in den Vordergrund stellen. Kurz, man kann als Muslim mit einem Bein in der Tradition (zumindest in einigen etablierten Linien der Tradition) stehend durchaus eine islamische Normenlehre entwickeln, die in vielen Bereichen zeitgemäßer wäre als die starre traditionalistische Rechtsdogmatik.[100]

Dennoch würde kein Muslim ernsthaft behaupten, man könne mit den systemimmanenten Prinzipien der islamischen Tradition jede nur erdenkliche Normenlehre begründen. Dies würde die völlige Beliebigkeit und Entbehrlichkeit der Tradition bedeuten, an die man doch anknüpfen wollte. Die Vertreter des liberalen Islam geben sich zwar große Mühe, möglichst viele Gedanken und Ansätze verschiedener Traditionslinien aufzugreifen, um eine breite Anerkennung auch unter traditionsbewussten Muslimen zu finden. Ihr Islamverständnis lässt sich aber ohne eine Pervertierung dieser Ansätze aus der Tradition heraus nicht entwickeln. Im Ergebnis geht es den liberalen Muslimen nämlich (was den zwischenmenschlichen Normbereich, *mu'amalat*, betrifft) entweder um die *restlose Entrechtlichung des Islam* oder aber um eine nominell „islamische" Normenlehre, deren *rechtlicher* Anteil im völligen Einklang zu den modernen, säkularen, demokratisch-freiheitlichen Wertvorstellungen steht. Beide Ergebnisse können sich nicht im Entferntesten auf die Tradition berufen.

Bei Totschlag und Körperverletzung ist es ein von Koran und Sunna verbrieftes Recht der Opferfamilie, die gleichartige Verletzung oder die Tötung des Täters vollstrecken zu lassen. Muslime in Europa können sich natürlich deshalb leicht aus

der Affäre ziehen, weil sie hierzulande in der Minderheit sind und die Einführung des islamischen Rechts faktisch nicht zur Debatte steht. Vertreter des liberalen Islam behaupten aber, als Muslim könne, ja müsse man die Menschenrechte, wie sie heute in der westlichen Welt weitgehend verstanden werden, auch *innerlich* vertreten (siehe oben I und IV.1). Körperstrafen, die in islamischen Ländern vollstreckt werden, seien daher abzulehnen. Eben dieses Islamverständnis ist ohne einen radikalen Bruch mit der Tradition nicht zu rechtfertigen. Um dem zuzustimmen, braucht man weder Salafist noch ein strenger Schultraditionalist zu sein. Die islamische Normenlehre kennt durchaus rechtstechnische Institute, Werkzeuge und Topoi, die in vielen Bereichen einen größeren Spielraum für eine Anpassung an die Moderne eröffnen können (*idschtihad, ra'y, nazar, istihsan, ma'ruf, maqasid al-sharia, istislah, maslaha, daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat* etc.). Nichts davon ermöglicht aber die *generelle* Aufhebung einer *im Koran* getroffenen Regelung, die nach wie vor einen reellen Anwendungsbereich hat. Auch *Najmuddin at-Tufi* (gest. 1316) und *Abu Ishaq asch-Schatibi* (gest. 1388), die mehr als alle anderen Gelehrten die Schutzzwecke des islamischen Rechts und den Nutzen in den Vordergrund stellten und deren ehrwürdige Namen daher oft ins Feld geführt werden, lassen sich nicht für liberale Auslegungen einspannen. Beide gingen nämlich selbstverständlich von der absolut verbindlichen Normativität der im Koran festgesetzten Strafvorschriften aus.[101] Festzuhalten ist also, dass die *liberalen* Auslegungen sich in keiner Weise auf die Tradition berufen können.

10. Historisch-teleologische Auslegung

a. Unterschiede zur klassischen Koranexegese und zur nichtmuslimischen Außenperspektive

Die unter liberalen Muslimen wohl beliebteste Argumentationsfigur ist die *historische Kontextualisierung*, derer sich selbst viele Konservative bei jenen Koranpassagen bedienen, die auch sie als nicht mehr vertretbar empfinden (z.B. bei den Passagen, die die Legitimität der Sklaverei voraussetzen). Die historisch-kontextualisierende Betrachtung als solche ist dabei gar nicht das Neue. Die klassische Koranexegese war oft redlich darum bemüht, den Text im Lichte der überlieferten „Offenbarungsanlässe“ (*asbab an-nuzul*) auszulegen.[102] Zwar gibt es zu vielen Stellen keine überlieferten Anlässe, während zu einigen gleich mehrere existieren, die teilweise ganz unterschiedliche Deutungen zulassen. Auch waren die klassischen Exegeten selbstverständlich nicht gänzlich frei von ihren persönlichen Annahmen und Interessen. Dennoch ging es vielen Gelehrten bei der Berücksichtigung der Offenbarungsanlässe in erster Linie um den Versuch, das vom Koranurheber tatsächlich Gemeinte und Gewollte zu erkennen. Bei rechtlichen Bestimmungen konnte die Berücksichtigung des Offenbarungsanlasses zu einer extensiven oder restriktiven Handhabung der jeweiligen Vorschrift führen. Niemals ging es jedoch darum, die Gültigkeit koranischer Bestimmungen *generell* auf ihren historischen Kontext oder gar auf den konkreten Verkündigungsanlass zu beschränken. Der Koran enthält durchaus auch einige konkrete Anweisungen, die sich ausschließlich auf den Kontext eines singulären Ereignisses beziehen.[103] Bei den im Abschnitt II genannten Straf- oder Erbteilungsvorschriften be-

haupten allerdings nicht einmal die liberalen Vertreter der historischen Auslegung, diese seien nur zur Regelung des einen konkreten Anlasses offenbart worden.
Zu den erbrechtlichen Bestimmungen von 4:11-12 ist zum Beispiel der Offenbarungsanlass überliefert, wobei die Beteiligten sogar namentlich genannt sind. Ein Weggefährte des Propheten war (in der medinensischen Periode) gestorben und die Angehörigen stritten um den Nachlass. Anlässlich dieses Ereignisses wurden die Verse 4:11 und 4:12 verkündet,[104] die aber gerade nicht nur diesen einen konkreten Fall, sondern in generell-abstrakter Form die Erbteilung als solche regeln. Warum sonst hätten die Verse so viele unterschiedliche Konstellationen aufzählen sollen, die auf den vorliegenden Einzelfall überhaupt nicht zutrafen? Die Beachtung der Offenbarungsanlässe und des allgemeinen historischen Kontextes diente also in der islamischen Koranauslegungs- und Rechtslehre dem richtigen Verständnis des göttlichen Willens und nicht einer generellen Beschränkung der Gültigkeit koranischer Normen.
Im Folgenden ist mit „historisch(-teleologisch)er Auslegung“ nicht diese klassische Berücksichtigung des Verkündigungskontextes gemeint, sondern die moderne Variante, die die Gültigkeit bzw. Verbindlichkeit der rechtlichen Bestimmungen generell auf ihren historischen Kontext zu reduzieren versucht. Einer der Begründer dieser modernen Herangehensweise ist der pakistanische Gelehrte *Fazlur Rahman* (1919-1988), der in Oxford promoviert und zuletzt in Chicago gelehrt hat. Die Ansätze Fazlur Rahmans zur Entwicklung eines liberalen Islamverständnisses sind den Ansätzen vieler anderer gleichgerichteter Entwürfe argumentativ weit überlegen.[105] Auch wenn die meisten liberalen Theologen – wie etwa *Mouhanad Khorchide* – von Fazlur Rahmans Ansätzen nur sporadisch und auf eher populistischem Niveau Gebrauch machen,[106] gibt es auch seriösere Theologen, die diese Herangehensweise konsequent und kritisch weiter entwickeln. Hierzu zählen die beiden Professoren für Koranexegese *Ömer Özsoy* (Goethe-Universität Frankfurt a.M.) und *Mustafa Öztürk* (Çukurova-Universität Adana, Türkei), in denen die historisch-teleologische Herangehensweise wahrscheinlich ihre argumentativ stärksten Verteidiger findet.[107] Vieles spricht dafür, dass die von ihnen vertretene Lesart langfristig immer größeren Anklang bei gebildeten, weltoffenen, liberalen Muslimen finden wird, die an ihrem Glauben unbedingt festhalten wollen.[108] Indes lehnt die *überwältigende Mehrheit* der Muslime – der Gelehrten wie der Laien – diese Herangehensweise an den Koran derzeit noch ab.[109] Aus gläubiger Sicht haben sie auch sehr gute Gründe für diese Ablehnung.
Für den Nichtgläubigen ist die historische Bedingtheit des Islam ebenso wie aller anderen Religionen eine Selbstverständlichkeit. Todes- und drakonische Körperstrafen waren bis vor einigen Jahrhunderten auch in Europa weit verbreitet. Selbst die großen Denker der europäischen Aufklärung vertraten Ansichten, die wir heute – zu Recht – als rückständig und inhuman erachten. Kant hielt die Todesstrafe bei Mord für absolut geboten und schmähte die Ablehnung der Todesstrafe als „teilnehmende Empfindelei einer affektierten Humanität.“[110] Die gebotene Strafe für Sexualverbrecher war nach Kant die Zwangskastration.[111] Dass ein Buch aus dem 7. Jahrhundert Normen enthält, die unseren heutigen, fortschrittlicheren Wertvorstel-

lungen zuwiderlaufen, ist also kaum überraschend.
Dementsprechend könnte ein nichtmuslimischer Betrachter in Bezug auf den Koran zu folgendem Fazit gelangen: „Mohammed, ein religiös empfindsamer und politisch ambitionierter Mekkaner im 7. Jahrhundert, wollte offenbar Veränderungen in der Gesellschaft durchführen. Damit die Menschen ihm auch folgten, gab er sich als ein Auserwählter aus, der göttliche Offenbarungen empfängt, was damals in Arabien gang und gäbe war. Er hat viele Glaubensinhalte und Riten seiner heidnischen Vorfahren übernommen, diese aber in einen monotheistischen Rahmen eingebettet, den er als Fortsetzung der abrahamitischen Religionen zu etablieren versuchte. Hierzu machte er zahlreiche Anleihen bei der jüdisch-christlichen Tradition, aber auch bei den Gedanken und Gedichten der mekkanischen Hanifen. In Medina zum Anführer eines Gemeinwesens aufgestiegen, versuchte er für konkrete Streitigkeiten innerhalb seiner Gefolgschaft verbindliche Lösungen zu finden, die naturgemäß den Gegebenheiten und Anschauungen seiner Zeit entsprachen. Seine Regelungen lassen erkennen, dass er viele damals herrschende Sitten von besonderen Grausamkeiten bereinigen wollte. Frauen räumte er in einigen Bereichen mehr Rechte ein als sie vor ihm in der Regel hatten. Um Blutfehden zwischen muslimischen Stämmen zu beenden, schrieb er das alte ‚Auge um Auge'-Gesetz vor, empfahl aber gleichzeitig, dem Täter zu vergeben und sich mit dem Blutgeld zu begnügen. Um Recht und Ordnung unter Menschen sicherzustellen, die an raue Lebensverhältnisse gewohnt waren und außer den je eigenen Stammesführern keine weltlichen Autoritäten kannten, gab er seine Lösungen als Gottes Worte aus. Dabei dachte er nicht einmal ansatzweise daran, dass nach vierzehn Jahrhunderten eineinhalb Milliarden Menschen unterschiedlichster Kulturen und Sprachen an die Göttlichkeit seiner Worte glauben würden. Da es aber historisch nun einmal so gekommen ist, versuchen heute die einen krampfhaft immer noch diese Regelungen zu befolgen, während die anderen ebenso krampfhaft Argumente suchen, um dieselben Regelungen nicht mehr befolgen zu müssen, ohne den göttlichen Ursprung seiner Worte abzulehnen."

b. Hauptthesen der historisch-teleologischen Richtung

Vertreter der historisch-teleologischen Auslegung dagegen halten an dem göttlichen Ursprung und der grundsätzlichen Gültigkeit des Koran fest. Im Gegensatz zu vielen anderen liberalen Theologen versuchen sie auch nicht, die Bedeutung unzeitgemäßer Koranpassagen zu verfälschen. Sie behaupten aber, die Normgebung im Koran habe gar keinen Ewigkeitsanspruch. Der Koran sei nämlich kein universeller Text, der an die Menschheit herabgesandt wurde; sondern die erst später verschriftlichte Sammlung göttlicher Reden, die in rund dreiundzwanzig Jahren anlässlich konkreter Ereignisse Stück für Stück offenbart wurden und sich an den Propheten und die damals in Hedschas lebenden Araber richteten. Dass die Offenbarung eine bereits vorhandene Sitte der damaligen Araber aufgegriffen hat, sodass sie heute im Koran zu finden ist, bedeute daher nicht unbedingt, dass diese Sitte für alle Zeiten und Orte gelten solle, sondern zunächst nur, dass sie die überzeitlichen Prinzipien des Islam im Rahmen des damals Machbaren nicht eklatant verletzte. Die Einzelbestimmungen seien unmittelbar nur für die

Erstadressaten verbindlich gewesen. Übergeschichtliche Gültigkeit habe dagegen der jeweils dahinter liegende eigentliche Zweck bzw. das zugrunde liegende Prinzip. Als Muslime im 21. Jahrhundert müsse man neue Regelungen finden, die diesen eigentlichen, überzeitlichen Prinzipien des Koran im Hier und Jetzt am besten gerecht werden können. Auslegung und Anwendung des Koran sowie der Sunna müssten daher richtigerweise in drei Etappen erfolgen. (1) Herausfinden der ursprünglichen, authentischen Bedeutung in ihrem historischen Kontext. (2) Herausdestillieren der überzeitlichen Prinzipien aus den festgestellten Bedeutungen. (3) Anwenden dieser allgemeinen Prinzipien auf unseren aktuellen Kontext.[112]

Was die historisch-teleologische Methode im Gegensatz zu allen anderen modernen Herangehensweisen in erster Linie auszeichnet, ist ihre intellektuelle Redlichkeit in der ersten Etappe der Koranauslegung. Während viele moderne Interpreten mit abenteuerlichen Anstrengungen erklären, dass im Koran von einer Erlaubnis für Polygynie oder für unehelichen Sex mit Sklavinnen keine Rede sei, dass 4:34 überhaupt nicht das Schlagen von Ehefrauen meine oder dass die Kriegspassagen eigentlich nichts mit Krieg zu tun hätten, versuchen konsequente Vertreter der historischen Auslegung in dieser *ersten Etappe* weitgehend ergebnisoffen den Koran, so wie er ursprünglich gemeint war und von seinen Erstadressaten aufgefasst worden ist, zu verstehen, ohne als anstößig empfundene Stellen umzudeuten. Sprache, Glaubensvorstellungen, Sitten und Bräuche der damaligen Araber bilden dabei den allgemeinen Bezugsrahmen für die Auslegung. In diesem Rahmen werden die einzelnen Koranpassagen möglichst chronologisch und im Zusammenhang mit der überlieferten Prophetenbiographie sowie (soweit vorhanden) mit den einzelnen Offenbarungsanlässen gelesen, wobei diese Überlieferungen ihrerseits kritisch zu würdigen sind. Auch die Auslegungen der ersten Generationen und der frühesten Exegeten müssen dabei als wichtige Indizien für die authentische Bedeutung beachtet werden. Dagegen sind die in der Geschichte der Koranexegese erst deutlich später auftauchenden Sinngebungen, die offensichtlich von späteren Streitigkeiten zwischen diversen Schulen motiviert waren, mit äußerster Vorsicht zu lesen, sofern es um die Erkenntnis der ursprünglichen Bedeutung geht. Das Vorgehen dieser modernen heterodox-muslimischen Herangehensweise zeigt also *in dieser ersten Etappe* interessante Parallelen zum historisch-kritischen Vorgehen eines nichtmuslimischen Forschers, aber auch zum Vorgehen eines gewissenhaften klassisch-salafistischen Gelehrten.

Konsequente Vertreter der historisch-teleologischen Auslegung lehnen auch etablierte exegetische Richtungen, die zu anachronistischen Überinterpretationen neigen, mit sehr guten Gründen ab. Zum Beispiel die mystisch-esoterische Auslegung (etwa der *Batiniya*);[113] die sogenannte naturwissenschaftliche Auslegung, die glaubt, in vielen Koranpassagen wundersame Vorwegnahmen moderner Erkenntnisse der Naturwissenschaften zu finden;[114] oder die weit verbreitete exegetische Richtung, die von der besonderen Sinnhaftigkeit der Stellung jedes einzelnen Wortes und Satzgliedes im Koran ausgehend aus einem einzelnen Satzteil eine erstaunliche Menge an Informationen, Hinweisen, Belehrungen und Weissagungen direkt ableitet. Dieser uferlosen Beliebigkeit in der Koranausle-

gung schiebt die Zielsetzung der historisch-teleologischen Exegese, zunächst das ursprünglich Gemeinte herauszufinden, einen festen Riegel vor. So gut die Argumente aber *für diese erste Etappe* auch sind, die generelle Beschränkung rechtlicher Bestimmungen auf ihren historischen Kontext (durch die folgenden Etappen) lässt sich aus muslimischer Binnensicht nicht begründen. Allein aus dem Grundsatz, dass man den Koran *in seinem eigenen historischen Kontext* lesen muss, um zu verstehen, was ursprünglich gemeint war (und diesen Grundsatz teilen ja klassische Salafisten ebenso wie *asch-Schatibi*[115]), folgt noch lange nicht, dass die Verbindlichkeit koranischer Normen *nach dem Willen des Koranurhebers* generell nur auf diesen historischen Kontext beschränkt sein sollte.

c. Kritik der Argumente der historisch-teleologischen Auslegung

Vertreter dieser modernen Methode weisen auf die zutreffende Tatsache hin, dass der Koran kaum eine fundamental neue Bestimmung enthält. Der Islam selbst versteht sich nicht als eine radikale Umwälzung, sondern als eine Korrektur und Verbesserung der vorislamischen Tradition. Ein kleiner Teil aus dem alten arabischen Brauchtum wurde verboten oder korrigiert, während vieles einfach übernommen und teilweise ausgeweitet wurde. Folglich beruhen auch die rechtlichen Bestimmungen des Koran weitgehend auf mehr oder weniger verbreiteten Praktiken der vorislamischen Araber.[116] Für den Gläubigen könne daher nicht das historisch-lokal bedingte Arabische sondern nur das genuin Muslimische im Koran verbindlich sein.[117] Ein starkes Argument hierfür sei der Umstand, dass der Koran viele Rechtsfragen ausdrücklich dem „*ma'ruf*“, d.h. (in diesem Zusammenhang) der gerechten Sitte bzw. der Billigkeit, überlassen habe,[118] wie zum Beispiel die Höhe des Blutgeldes (2:178), des Ammenlohns (2:233) und der Entschädigung für die geschiedene Frau (2:241). Nun kann man eine Generalklausel wie den *ma'ruf* durchaus als Argument dafür anführen, dass der Koranurheber nicht alle Einzelheiten für alle Zeiten fest vorgeben, sondern dem faktischen und moralischen Wandel einen Spielraum belassen wollte. Im Umkehrschluss muss man dann aber aus gläubiger Sicht akzeptieren, dass er jene Fragen, die er nicht dem *ma'ruf* überlassen, sondern selbst geregelt hat, eben doch fest vorschreiben wollte (zur Beeinflussung des Inhalts der Offenbarung durch äußere Ereignisse vgl. oben IV.7). Schließlich hätte der Koranurheber statt der detaillierten Erbteilung in 4:11,12,176 auch eine allgemeinere Anweisung geben können wie „*Eure weiblichen Angehörigen sollen mindestens halb so viel erhalten wie die gleichrangigen männlichen Angehörigen. Die Ehepartner sollen mehr als die Kinder, diese sollen mehr als die Eltern bekommen*.“ Anstelle konkreter Strafregelungen hätte er auch festlegen können: „*Bestraft jene, die ohne Recht andere verletzen oder töten, ohne Ansehen der Person und der Sippe, in einer angemessenen Weise, die den inneren Frieden stärkt. Eine gütliche Einigung zwischen den Familien ist besser als Bestrafung. Fangt keine Blutfehden an und übt euch in Milde*.“ Der Prophet hätte dann immer noch die konkret anzuwendende Regelung *für seine Zeit* außerhalb der koranischen Rede bekanntgeben können. Dies wäre weder unmöglich noch abwegig oder unzweckmäßig gewesen. Schließlich wurde das ja in sehr vielen Fragen genauso gehandhabt! Mit derartigen Vorschriften hätte der Ko-

ranurheber sowohl die besagten Korrekturen hinreichend vornehmen als auch den Muslimen eben jenen Spielraum belassen können, den die historisch-teleologische Auslegung mühsam zu begründen versucht. Allein, der tatsächliche Text gibt einen solchen Spielraum nicht her.

Die historische Auslegung beruft sich unter anderem auch auf den zweiten Kalifen Umar, der angeblich manche Vorschriften des Koran und der Sunna mit der Begründung aufgehoben habe, diese würden zur aktuellen Lage nicht mehr passen. Zu beachten ist dabei, dass für Sunniten die ersten vier – die sogenannten „rechtgeleiteten" – Kalifen religiöse Autoritäten sind. Den Überlieferungen zufolge hat Umar z.B. die Strafe des Handabhackens auf einige Sklaven nicht angewendet, die aus Hungersnot gestohlen hatten. Ferner hat er diese Strafnorm während einer krisenhaften Hungerphase ausgesetzt. Daraus lässt sich natürlich keine Legitimation für eine generelle Aufhebung koranischer Strafvorschriften ableiten, sondern lediglich, dass für prima facie unrechte Taten *in einer Notlage* keine Strafe anzuwenden ist. Der Koran sieht in 9:60 vor, aus der Almosenkasse auch nichtbedürftige Ungläubige zu bezahlen, deren Herz für den Islam erwärmt werden soll, etwa weil sie aufgrund ihres Ansehens oder ihrer Macht für die Sache des Islam nützlich sein könnten. Umar soll (zur Amtszeit des ersten Kalifen Abu Bakr) vorgeschlagen und durchgesetzt haben, diese koranische Regelung nicht mehr anzuwenden, da der Islam nun hinreichend mächtig geworden sei und der Bestechung von Nichtmuslimen nicht mehr bedürfe. Bei näherem Hinsehen stellt sich die Sachlage jedoch anders dar: Zwar haben viele Rechtsgelehrte später aus diesem Ereignis abgeleitet, dass nichtbedürftige Ungläubige nie wieder Beiträge erhalten sollen. Umar selbst hat aber *nicht* die generelle Aufhebung dieser Regelung vorgeschlagen, sondern es abgelehnt, *zwei bestimmte Personen*, die bereits zu Lebzeiten des Propheten Beiträge erhielten, weiterhin zu bezahlen. Überliefert ist schließlich auch, dass Umar während seiner Regentschaft die Zahlung an nichtbedürftige Ungläubige gemäß 9:60 grundsätzlich für möglich gehalten hat.[119] Doch selbst wenn man eine allgemeine Aussetzung der Regelung annimmt, folgt daraus nicht die generelle Aufhebung einer koranischen Vorschrift, sondern lediglich eine restriktive Auslegung ihres Anwendungsbereichs. Demnach wäre 9:60 eben dahingehend auszulegen, dass eine muslimische Gesellschaft in ihren schwachen Phasen Beiträge an bestimmte nichtbedürftige Ungläubige leisten soll, um sie dem Islam gewogen zu stimmen, und dass sie damit aufhören soll, wenn dies taktisch nicht mehr nützlich erscheint.[120] Daraus lässt sich kein Argument für eine Aufhebung oder Änderung der koranischen Regelung für Mord und Körperverletzung herleiten. Diese Straftaten werden ja nach wie vor begangen und müssen weiterhin sanktioniert werden.[121]

Als ein Paradebeispiel für die Notwendigkeit der historisch-teleologischen Auslegung wird gelegentlich der Vers 8:60 ins Feld geführt. Darin werden die Muslime angehalten, möglichst viel an Kriegsmacht und Schlachtpferden zu horten, um Feinde abzuschrecken. Der Vers spricht tatsächlich von Pferden, die damals einen hohen militärischen Wert hatten. Nachdem in der *ersten* Etappe die authentische Bedeutung festgestellt worden ist, muss man nach der historisch-teleologischen Methode *zweitens* den allgemeinen Zweck her-

ausarbeiten. Dieser wird in diesem Fall sogar explizit genannt: Einschüchterung potentieller Feinde.[122] Nun kann man heute mit Pferden niemanden einschüchtern. Also muss man *drittens* den allgemeinen Zweck auf heutige Verhältnisse anwenden, d.h. mit zeitgemäßen Mitteln potentielle Feinde abschrecken. Dieses Muster funktioniert aber nicht bei den hier besprochenen Bestimmungen. Das Recht der Opferfamilie, die Tötung des Mörders zu verlangen, hat die (weltlichen) Zwecke, das Verbrechen zu sühnen, der Opferfamilie ihre „Genugtuung" zu verschaffen, den Täter selbst von weiteren Verbrechen abzuhalten, andere mögliche Täter abzuschrecken und den inneren Frieden zu wahren. Diese Zwecke sind mit der im Koran festgelegten Regelung heute *faktisch nicht minder erreichbar* als zur Zeit des Propheten. Die teleologische Auslegung, die auch in der klassischen islamischen Rechtslehre einen festen Platz hat, kann eine eher extensive oder auch eine eher restriktive Anwendung anraten. Sie kann aber nicht so weit gehen, dass nur noch der (oftmals nicht explizit genannte) Zweck gültig sein soll, während das ausdrücklich vorgeschriebene und nach wie vor faktisch geeignete Mittel überhaupt keine Verbindlichkeit mehr hat. Das wäre keine „Auslegung" mehr, sondern die Okkupation der gesamten Normgebungskompetenz. Der Wunsch, die vorgeschriebenen archaischen Strafen nicht mehr anwenden zu müssen, beruht nicht auf verminderter faktischer Geeignetheit dieser Strafen etwa aufgrund technischen Fortschritts, sondern auf einem Wandel unserer Wertvorstellungen.[123] Wie wir sehen werden, steht es aber dem Gläubigen laut Koran nicht zu, die eigene Wertung über die Allahs zu stellen.

d. Argumente gegen die historisch-teleologische Auslegung

(i) Der Koran verbietet die historisch-teleologische Herangehensweise: Wir finden im Koran keine einzige Stelle, die eine Änderung der besagten Regelungen legitimieren könnte. Stattdessen wird erklärt, dass ein Muslim kein Recht auf eigenes Ermessen hat, wenn Allah und sein Gesandter eine Entscheidung getroffen haben (33:36), dass das Urteil in allem, worüber man sich uneinig ist, allein Allah zusteht (42:10, 4:59), dass wahre Gläubige lediglich „Wir hören und wir gehorchen" rufen (24:51), dass Allah anordnet, was er will (5:1), dass etwas den Menschen zuwider sein kann, während es eigentlich gut für sie ist, dass allein Allah weiß, was gut für sie ist (2:216). Der Koran rügt sogar eine jüdische Gemeinde dafür, dass sie eine bestimmte Strafnorm der Tora nicht anwendet und den Propheten als Schiedsrichter anruft, obwohl die anzuwendende Strafe ihnen wohlbekannt ist (5:43, vgl. auch 5:44-50, 5:66, 5:68). Den Überlieferungen zufolge handelte es sich dabei entweder um die Todesstrafe für Ehebrecher (3. Mose 20:10 und 5. Mose 22:22) oder um die ‚Auge um Auge'-Vorschrift (2. Mose 21:23-25; 3. Mose 24:19-20 und 5. Mose 19:21).[124] Nach islamischem Verständnis wurde die Tora vor etwa zweitausend Jahren vor Mohammeds Zeit dem Propheten Moses offenbart.[125] Sie sei zwar nachträglich teilweise verfälscht worden, enthalte aber immer noch einige authentische Vorschriften und Verkündigungen. Wenn also die rechtlichen Bestimmungen in den Offenbarungsbüchern historisch und lokal bedingt sind und überzeitliche Gültigkeit lediglich den dahinter liegenden Zwecken und Botschaften zukommt, warum wurden dann die Juden für die Nichtanwen-

dung einer Strafvorschrift so scharf kritisiert, die sie (damals) vor etwa zwei Jahrtausenden erhalten hatten? In derselben Passage wird gleich dreimal klargestellt, dass die wahren Ungläubigen jene sind, die nicht nach dem richten, was ihnen herabgesandt wurde, wobei auch Juden und Christen zur strikten Befolgung der Vorschriften in ihren eigenen Heiligen Schriften ermahnt werden (5:44,45,47,66,68). Allein die in diesem Absatz genannten Koranstellen lassen die historisch-teleologische Herangehensweise leider in sich zusammenstürzen. So vernünftig, ja geradezu notwendig es aus der Beobachterperspektive auch erscheinen mag, aus der gläubigen Teilnehmerperspektive ist dieses Islamverständnis mit dem Koran nicht vereinbar. Im Koran steht nämlich nahezu alles drin, was man sich ausdenken könnte, um die historisch-teleologische Lesart zu untersagen.

(ii) Viele Eingriffe des Koran passen nicht in das Argumentationsschema der historischen Auslegung: Wie bereits ausgeführt, stützt sich die historische Methode im Wesentlichen darauf, dass nahezu alle Bestimmungen und Anweisungen des Islam eine „korrigierende Fortführung" der vorislamischen Bräuche darstellen. Allah habe die koranischen Vorschriften aus der vorislamischen arabischen Tradition übernommen, nicht um ihnen universelle Gültigkeit zuzuschreiben, sondern einfach deshalb, weil sie bei den Erstadressaten des Koran fest verankert waren und die universellen Botschaften des Islam im Rahmen der damaligen Möglichkeiten zumindest nicht eklatant verletzten. Berichtigt oder verboten wurden alte Bräuche nur insoweit, als sie im krassen Widerspruch zu den überzeitlichen Prinzipien standen. Eben deshalb seien für heutige Muslime nicht die einzelnen Bestimmungen des Koran verbindlich, sondern die überzeitlichen Prinzipien, an denen die Einzelbestimmungen gemessen wurden. Diese Prinzipien seien neben dem Monotheismus und dem Glauben an das Jenseits allgemeine ethische Prinzipien, die universell gelten müssten und im Grundsatz auch in allen Gesellschaften anzutreffen seien.[126]

Nun gibt es aber im Koran auch solche Eingriffe in die damals vorherrschenden Sitten, die nicht durch ein „überzeitliches Prinzip" erklärt werden können. Ein Beispiel: In der vorislamischen arabischen Tradition hatten Adoptivsöhne denselben Status wie leibliche Söhne und es galt als ein grober Sittenverstoß, die Ex-Frau des eigenen (Adoptiv-)Sohnes zu ehelichen. Der Prophet hatte aber *Zainab bint Dschahsch*, die geschiedene Frau seines Adoptivsohns *Zaid ibn Haritha,* geheiratet und wurde dafür heftig kritisiert.[127] Die darauf verkündeten Koranverse erklären diese alte Tradition für ungültig. Adoptivsöhne hätten demnach nicht den Status von leiblichen Söhnen und man dürfe deren geschiedene Frauen heiraten. So habe Allah die ehemalige Frau von *Zaid* gerade deshalb dem Propheten zur Gattin gegeben, um einen Präzedenzfall zu schaffen, damit die Gläubigen auch wissen, dass dieser alte Brauch keine Geltung hat, vgl. 33:4 f. und 33:37-40. Dieser Eingriff steht im klaren Widerspruch zu den Fundamenten der historisch-teleologischen Lesart. Nehmen wir an, dass Allah keine Regelungen mit Ewigkeitsanspruch treffen, sondern lediglich die bestehenden Sitten der Erstadressaten mit dem Maßstab überzeitlicher Prinzipien behutsam reformieren wollte. Gestehen wir ferner zu, er habe gerade aus diesem Grund sogar Sitten wie Sklaverei, Polygynie oder das Schlagen der Ehefrauen nicht sofort und

vollständig aufgehoben, sondern zunächst nur eingeschränkt und reglementiert. Warum hat er dann ausgerechnet diese eine Sitte so nachdrücklich aufgehoben, der zufolge die Ex-Frauen von Adoptivsöhnen nicht geheiratet werden durften? Welches überzeitliche Prinzip hat diesen Eingriff unbedingt erfordert? War dies für die universelle Botschaft des Koran wirklich dringender, als zum Beispiel das Schlagen der Ehefrau ganz zu verbieten, anstatt es aus Rücksicht auf die Rückständigkeit der Erstadressaten als eine mögliche (wenn auch nur als *ultima ratio* anzuwendende) Erziehungsmaßnahme auch noch zu legitimieren?

(iii) Die künstliche Selbstbegrenzung der historischen Auslegung ist nicht plausibel: Außerdem wird mit der historisch-teleologischen Auslegung letztlich einer Selbstaufhebung des gesamten Islam Tür und Tor geöffnet. Nicht nur die als anstößig empfundenen Regelungen, sondern im Prinzip alle Anordnungen des Islam wären von dieser Herangehensweise betroffen. Islamische Quellen berichten, dass beispielsweise die rituellen Waschungen (*ghusl* und *wudu'*), bestimmte Körperhaltungen des islamischen Gebets wie die Verbeugung (*ruku*) oder die Niederwerfung gen Kaaba (*sudschud*), die Pilgerfahrt nach Mekka (*haddsch*), das Umschreiten der Kaaba (*tawaf*), das Einkleiden des Verstorbenen in sein Totengewand, das sarglose Begräbnis; dass also nahezu alles, was heute als genuin islamisch gilt, bereits von den polytheistischen Arabern der vorislamischen Zeit praktiziert wurde.[128] Nach historischer Lesart muss Allah auch bei Anordnung dieser Rituale die herrschenden Sitten der heidnischen Araber berücksichtigt haben. Womöglich war das notwendig, um die Götzenanbeter möglichst schonend mit vertrauten Praktiken zu einem monotheistischen Glauben hinzuführen. Warum also sollte es für einen gläubigen Muslim im Hier und Jetzt immer noch eine religiöse Pflicht sein, diese ursprünglich heidnischen Rituale zu praktizieren? Ebenso könnte man doch den eigentlichen Zweck des Schweinefleischverbots ermitteln, um zu prüfen, ob es für die in Deutschland lebenden Muslime heute noch eine religiöse Gültigkeit hat. Um Fromme nicht zu verstören, versichern liberale Muslime, die Rituale und Speisevorschriften würden von der historischen Kontextualisierung selbstverständlich unberührt bleiben.[129] Es leuchtet aber nicht ein, warum die Reduktion auf den historischen Kontext ausschließlich jene Bestimmungen treffen soll, die nach heutigen Wertmaßstäben als problematisch gelten.

Bei den Ritualen und Speisevorschriften kann man immerhin anführen, dass diese allein das Gott-Mensch-Verhältnis betreffen und daher keine der Vernunft zugänglichen Zwecke haben müssen (auch wenn es bei *historischer* Betrachtung äußerst seltsam anmutet, dass Allah zum Beispiel von einem muslimischen Kanadier im 21. Jahrhundert verlangt, die Rituale der heidnischen Araber des 6. Jahrhunderts auszuführen). Das Verbot des *vorehelichen Geschlechtsverkehrs* aber berührt auch die *zwischenmenschlichen* Beziehungen. Vertreter der historisch-teleologischen Auslegung lehnen zwar die Verbindlichkeit der koranischen Strafvorschrift für die „Unzucht" ab, halten aber daran fest, dass vorehelicher Geschlechtsverkehr religiös untersagt (*haram*) bzw. eine Sünde ist;[130] oder aber sie behalten ihre diesbezügliche religiöse Meinung für sich, um die Frommen nicht zu irritieren. Dabei bietet sich

doch gerade hier die historisch-teleologische Herangehensweise an: Das Verbot vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs muss damals die Erkennbarkeit der Abstammungslinien bezweckt haben. In der arabischen Stammesgesellschaft zur Prophetenzeit war das schließlich von struktureller Bedeutung für das gesamte soziale Gebilde. Heute haben wir verlässliche Verhütungsmethoden, Vaterschaftstests und (in Deutschland) Gesetze zur Wahrung der Rechte und Interessen unehelicher Kinder. Warum also sollte es immer noch religiös untersagt bzw. unislamisch sein, wenn zwei erwachsene und ledige Muslime in Deutschland (evtl. nachdem sie sich auf übertragbare Geschlechtskrankheiten untersuchen lassen) einvernehmlichen und (durch mehrere zuverlässige Verhütungsmethoden) geschützten Sex haben, ohne sich langfristig aneinander binden zu wollen? Das ist, wohlgemerkt, *kein* Dammbruch- bzw. Slippery-Slope-Argument, vielmehr geht es um die *natürlichen Konsequenzen* der historisch-teleologischen Methode, deren halbwegs konsequente Anwendung vom Islam nur sehr wenig übrig lassen würde. Diesen Schritt scheinen aber selbst ihre konsequentesten Vertreter nicht, zumindest nicht öffentlich, mitgehen zu wollen.

(iv) Die historisch-teleologische Sicht muss Gott Willkür und Kurzsichtigkeit unterstellen: Schließlich stellt sich doch die Frage, warum Allah keine neuen Gesandten mit aktuellen Vorschriften geschickt hat, wenn die Anordnungen im Koran gar nicht überzeitlich gemeint waren. Warum durften die Erstadressaten des Koran das Privileg genießen, genau auf sie zugeschnittene Vorschriften zu erhalten, während alle nachfolgenden Generationen mühsam die „wahren Absichten“ hinter diesen Vorschriften finden müssen, um in deren Lichte neue Regeln entwerfen zu können? Wenn der Koranurheber die Vorschriften nur zeit- und ortsgebunden verstanden wissen wollte, hätte er dies doch mit wenigen Sätzen so klarstellen können, dass zumindest die deutliche Mehrheit der Muslime das auch versteht. Stattdessen finden wir im Koran sehr viele Verse, die eindeutig eine universalistische Sicht auf die koranischen Bestimmungen nahelegen. Für die überwältigende Mehrheit der Muslime sind die meisten Bestimmungen des Koran auch heute noch überzeitliche Gebote Gottes. Wenn dies tatsächlich ein Missverständnis sein sollte, hätte ein (selbst nach menschlichen Maßstäben) weitsichtiger und intelligenter Urheber dem doch ohne weiteres vorbeugen können.

V. Schluss

Es gibt wohl keine andere Kultur der Menschheitsgeschichte, die so sehr auf eine Schrift fixiert ist wie die muslimische. So spiegelt die Geschichte der islamischen Koranexegese die Kulturgeschichte der Muslime wider. Jeder muslimische Intellektuelle wollte (wohl auch *musste*) sein Anliegen im Koran wiederfinden. Die Philosophen und Naturforscher der Blütezeit versuchten, die Legitimation für ihre Arbeiten direkt aus dem Koran herzuleiten. Manche interpretierten gar ihre Erkenntnisse nachträglich in den Koran hinein. Namhafte Gelehrte unterschiedlicher Epochen haben es geschafft, im Koran deutliche Hinweise darauf zu finden, dass die Erde flach ist, dass die Erde eine Kugel ist, sich aber nicht bewegt, und neuerdings auch, dass die Erde sich um die eigene Achse und die Sonne dreht. Herrscher stützten ihre Ansprüche auf ausgewählte Koranverse, während Rebellen auf eben-

so viele Koranpassagen bauen konnten. Nicht nur jeder theologische Standpunkt, sondern auch die völlig entgegengesetzte Ansicht durfte in der Regel, freilich mit etwas hermeneutischem Geschick, auf die Unterstützung des Koran vertrauen. Der Koran ist in der Tat bei vielen Fragen von sich aus offen für unterschiedliche Interpretationen. Vor allem musste er aber aufgrund seiner überragenden Bedeutung für Muslime für vieles herhalten, worüber er im Grunde überhaupt nichts aussagt. Generationen von Gelehrten durften ihre Interpretationskünste am koranischen Material vorführen und haben das Ergebnis ihrer kollektiven Kreativität als das Wunder des Koran gepriesen.

In einer dermaßen schriftfixierten Kultur konnte es natürlich nicht ausbleiben, dass liberale und aufgeklärte muslimische Theologen ihrerseits versuchen, den Koran mit den modernen Werten des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates in Einklang zu bringen – sei es durch Fälschungen auf der ersten Auslegungsebene, sei es durch „Herausdestillieren" der darin enthaltenen „universellen Botschaften". Trotz der angedeuteten Dynamik und Vielfalt in der Geschichte der Koranexegese stellt dieses Projekt einen beispiellosen geistigen Spagat dar. Hält man am göttlichen Ursprung des Koran fest und versucht darin *ehrlich* und *ergebnisoffen* die Erwartungen seines Schöpfers zu erforschen, kann man zwar in vielen Fragen zu unterschiedlichen Ansichten gelangen, niemals aber zu einer Weltanschauung finden, die nicht in einigen wichtigen Punkten im Widerspruch zu den modernen Grundwerten steht. Und zwar unabhängig davon, ob man den Koran als einen unmittelbar an alle Menschen adressierten Text oder in seinem historischen Kontext liest, ob man die Prophetenüberlieferungen und die gelehrten Exegesen miteinbezieht oder außen vor lässt. Sowohl gläubiger Muslim als auch Befürworter der freiheitlich-demokratischen Grundwerte sein zu wollen, scheint nur dank des Segens der Unwissenheit oder mit hartnäckiger Verdrängung oder durch Aushalten schwindelerregender geistiger Verrenkungen möglich zu sein.

Anmerkungen:

[1] Johann Wolfgang von Goethe, Zahme Xenien II.

[2] Dagegen hält *Felix Körner* für diese vor allem von *Fazlur Rahman* begründete und heute insbesondere von *Ömer Özsoy* und *Mustafa Öztürk* vertretene Methode (vgl. Abschnitt IV.10) die Bezeichnung „*historisch-kritisch*" für angemessen, vgl. F. Körner (2006). Indes macht *Nicolai Sinai* deutlich, auf welche Zumutungen sich die islamische Theologie beim Einlassen auf die Ergebnisse einer historisch-kritischen, d.h. von theologischen Annahmen freigestellten Koranforschung einstellen müsste, vgl. N. Sinai (2015). Ömer Özsoy selbst nennt seine Methode u.a. „*historisch-hermeneutisch*", vgl. Ö. Özsoy (2006). Um die „doppelte Bewegung" Fazlur Rahmans (vgl. Fn. 112) auch im Namen anzudeuten und eine Abgrenzung zu anderen Methoden vorzunehmen, habe ich die Bezeichnung „*historisch-teleologisch*" gewählt.

[3] Die Anordnung der Suren in der üblichen Koranedition entspricht nicht der historisch-chronologischen Reihenfolge. Trotz zahlreicher Unsicherheiten herrscht allerdings im Großen und Ganzen Einigkeit darüber, ob eine Passage in der mekkanischen oder medinensischen Periode (dazu mehr unter IV.8) verkündet wurde. Oft ist man sich sogar darüber einig, ob sie eher der frühen, mittleren oder späten Phase der jeweiligen Periode zuzuordnen ist.

[4] Beim nachträglichen Hinzufügen der Vokalisations- und Interpunktionszeichen im Zuge der Fortentwicklung der arabischen Schrift sind Meinungsverschiedenheiten über die korrekte Aussprache entstanden. Nach anderer Meinung waren diese unterschiedlichen Les- bzw. Rezitationsarten von Anfang an in der mündlichen Überlieferung vorhanden. Jedenfalls haben diese Differenzen nur in wenigen Fällen einen Unterschied in der Bedeutung zur Folge und betreffen auch dort eher Nebensächlichkeiten.

[5] Eine Gruppe von Männern, die vom Glauben abgefallen waren, einen muslimischen Hirten getötet und Kamele gestohlen hatten, wurde den islamischen Überlieferungen zufolge wie folgt bestraft: Der Prophet ließ ihre Hände und Füße abhacken, ihre Augen ausstechen und sie in die Wüste werfen, damit sie dort sterben, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 1, Nr.233 (Wudu'), Bd. 4, Nr.3018 (Jihad), Bd. 9, Nr.6899 (Ad-Diyat); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4353-4360 [1671] (Al-Qasama wa'l-Muharaba wa'l-Qisas wa'l-Diyat); Jami' at-Tirmidhi Bd. 1, Nr.72 (Purification); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4364-4372 (Al-Hudud); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr. 4029-4039 [4024-4034] (Fighting [The Prohibition of Bloodshed]); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2578-2579 (Al-Hudud).

[6] Laut 4:15 sollen unzüchtige Frauen in ihren Häusern lebenslang festgehalten werden. Gemäß 4:16 soll man Personen, die Unzucht begehen, Übel zufügen. In welchem Verhältnis diese Normen zu den hundert Hieben des 24:2 stehen, ist umstritten. Nach herrschender Meinung hat der spätere Vers 24:2 den 4:15 außer Kraft gesetzt und den 4:16 konkretisiert, vgl. M. H. Elmalılı (1998), Bd. 2, S. 530 f. [4:13-18]; M. Rohe (2011), S 125. Nach anderer Ansicht geht es in 4:15-16 nur um homosexuelle Handlungen, vgl. H. Karaman *et al.* (2007), Bd. 2, S. 29 f. [4:15 f.]. Zum Ganzen auch: ar-Razi (2008), Bd. 7, S. 419-427 [4:15 f.].

[7] Für die Mehrheit der Gelehrten ist auch die Vergebung durch den Geschädigten erforderlich, vgl. M. H. Elmalılı (1998), Bd. 3, S. 5:39. Andere Gelehrte haben die Reuefrist bis zur Vorführung vor den Richter verlängert, vgl. H. Karaman *et al.* (2007), Bd. 2, S. 269 f. [5:39]. Nach Tabari hat 5:39 nichts mit Strafbefreiung im Diesseits zu tun; vgl. at-Tabari (1996), Bd. 3, 5:39. Jedenfalls hat der Prophet den Überlieferungen zufolge das Handabhacken auch dann vollstrecken lassen, wenn der Dieb *nach* seiner Ergreifung Reue zeigte, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 4, Nr.3475 (the stories of the prophets), Bd. 8, Nr.6788 (Al-Hudud). Der Prophet ließ u.a. auch die Hand eines Diebes abhacken, der einen Schild im Wert von drei bzw. fünf Dirham gestohlen hatte, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 8, Nr.6795-6798 (Al-Hudud); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4406 [1686] (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 3, Nr.1446 (Al-Hudud); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4385 f. (Al-Hudud); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr.4910-4916 [4906-4912] (Cutting off the hand of the Thief). Für andere Beispiele siehe at-Tabari (1996), Bd. 3, 5:39. Für Strafbefreiung bei Reue *vor* Ergreifung, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 8, Nr.6823 (Al-Hudud).

[8] In 16:75, 30:28 wird der Unterschied zwischen Freien und Sklaven als natürlich bzw. gottgewollt dargestellt, vgl. auch: 2:178, 2:221, 24:32. Als Sühne für diverse Vergehen und Fehltritte wird der Freikauf eines Sklaven vorgeschrieben (z.B. 4:92, 58:3, 5:89), was ebenfalls die grundsätzliche Legitimität der Sklaverei bestätigt. An keiner Stelle wird eine (wenn auch allmähliche) vollständige Aufhebung der Sklaverei angemahnt.

[9] Vgl. 4:3, 4:24 f., 23:5-6, 70:29-30, 33:50, 33:52, 33:55. Das arabische Wort für (gekaufte, geerbte oder als Kriegsbeute erworbene) Sklavinnen, mit denen der Eigentümer unehelichen Sex haben darf, ist *jariya* (Pl. *jawari*). Das *Wort* als solches kommt in den genannten Versen nicht vor. Stattdessen sprechen die Verse von denen, „die sich in eurem Besitz unter eurer rechten (Hand) befinden". Das war einfach der übliche Ausdruck für Sklavinnen. Wortlaut und Kontext der genannten Stellen lassen ganz klar erkennen, dass hier Sklavinnen gemeint sind, mit denen man *unehelichen* Geschlechtsverkehr haben und sie jederzeit weiter verkaufen oder verschenken darf. Durch Eheschließung erlangt die Frau auch nach koranischem Recht gewisse Rechte und Sicherheiten, die eine Sklavin *nicht* hat, obwohl sie ihren Herren auch sexuell befriedigen muss. Darüber, dass diese Koranverse genau das zum Ausdruck bringen, gab es mehr als dreizehn Jahrhunderte lang überhaupt keinen Zweifel in der islamischen Gelehrtenschaft. Neuerdings versuchen dennoch einige moderne Interpreten, uns einzureden, dass diese Verse etwas ganz anderes meinen würden.

[10] Vgl. z.B.: 2:154, 2:216, 2:244, 3:139 f., 3:157 f., 3:169-171, 4:74-80, 4:84, 4:95, 4:104, 8:9-16, 8:38-41,8:65-67, 9:5-7, 9:14 f., 9:29, 9:38-41, 9:73, 9:111, 9:123, 22:58 f., 33:60 f., 47:4-7, 47:35, 61:4, 66:9. Zum Verhältnis dieser Kriegspassagen zu den „Toleranz"- und Verteidigungsversen siehe IV.8.

[11] Vgl. zur Herabwürdigung von Nichtgläubigen z.B. 5:60, 9:28, 7:176, 7:179, 25:44, 47:12, 62:5, 74:49-51.

[12] Vgl. zu den Beleidigungen gegenüber Juden z.B. 2:88-89, 2:96, 2:100, 2:159, 3:112, 4:46-47, 4:155, 4:160, 5:13, 5:51,5:64, 5:78, 5:82.

[13] Vgl. zur Überhöhung der *umma* durch Diskriminierung Andersgläubiger z.B. 3:110, 48:29.

[14] Vgl. zum Verbot enger Freundschaftsbeziehungen zu Nichtmuslimen z.B. 3:28, 3:118-120, 4:144-145, 5:51, 5:57, 9:23, 48:29, 60:1, 60:13.
[15] Vgl. zum Höllenfeuer für Ungläubige z.B. 2:39, 3:10, 3:85, 4:13-14, 4:150-151, 5:10, 9:63, 9:80, 30:16, 48:13, 64:10. Dafür, dass gute Taten die Ungläubigen nicht vor der Hölle bewahren können, vgl. 2:217, 9:17, 11:16, 14:18, 18:103-105, 24:38-39, 25:23, vgl. dazu auch IV.6 und Fn. 66.
[16] Vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 4, Nr.3017 (Jihad), Bd. 9, Nr.6878 (Ad-Diyat); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4375 [1676] (Al-Qasama wa'l-Muharaba wa'l-Qisas wa'l-Diyat); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4351-4353 (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 3, Nr.1458 (Al-Hudud), Bd. 4, Nr.2158 (Al-Fitan); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr.4021-4024, 4062-4070 [4016-4019, 4057-4065] (Fighting [The Prohibition of Bloodshed]); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2534 f. (Al-Hudud). Für die moderne Umdeutung des Apostasie-Tatbestandes in einen Hochverratstatbestand, vgl. B. Uçar (2007) und M. Rohe (2011), S. 268-272.
[17] Vgl. ar-Razi (2008), Bd. 16, S. 489-491 [24:2], S. Erturhan (2008), S. 265.
[18] Die *Charidschiten* sind eine frühislamische Oppositionsbewegung. Zur *Mu'tazila*-Schule vgl. Fn. 53.
[19] So z.B. irrigerweise M. Rohe (2011), S. 51. Wohlwollend könnte man erwägen, ob *Rohe* hier den generellen Status von Hadithen als „sehr umstritten“ bezeichnet. Da er aber diese Bemerkung nicht für jede einzelne Vorschrift der Sunna, sondern ausgerechnet für die *Steinigungssanktion* macht, muss sie aus objektivem Empfängerhorizont so verstanden werden, als ob die Prophetenüberlieferungen zur Steinigung im Vergleich zu anderen besonders umstritten wären. Das Gegenteil ist aber der Fall.
[20] Vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 8, Nr.6824 (Al-Hudud); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4424-4432 [1692-1695] (Al-Hudud); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4377, 4419-4434 (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 3, Nr.1427 (Al-Hudud).
[21] Vgl. Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4431-4432 [1695] (Al-Hudud); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4442 (Al-Hudud).
[22] Während der Prophet bei *Ma'iz bin Malik* und der Frau vom Stamm *Ghamid*, die von sich aus ihre Bestrafung verlangt hatten, zunächst versuchte, die Steinigung zu vermeiden, hat er bei *dieser* Frau selber befohlen, dass man sie zu ihrer Tat vernimmt und bei einem Geständnis steinigt, worauf sie auch gesteinigt wurde, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 3, Nr.2314 f. (Representation), Nr.2728 (Conditions), Nr.2699 (Peacemaking), Bd. 8, Nr.6827 f., 6835 f. (Al-Hudud); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4435 [1697 f.] (Al-Hudud); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4445 (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 3, Nr.1433 (Al-Hudud); Sunan an-Nasa'i Bd. 6, Nr.5412 f. [5410 f.] (Etiquette Of Judges); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2549 (Al-Hudud).
[23] Vgl. Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4437 [1699] (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 3, Nr.1436-1437 (Al-Hudud); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2556 f. (Al-Hudud).
[24] Vgl. S. Erturhan (2008), S. 264 f.
[25] Vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 9, Nr.6878 (Ad-Diyat); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4375 [1676] (Al-Qasama wa'l-Muharaba wa'l-Qisas wa'l-Diyat); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4352 f. (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 4, Nr.2158 (Al-Fitan); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr.4021-4024 [4016-4019] (Fighting [The Prohibition of Bloodshed]); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2534 (Al-Hudud). Zur Bewältigung des Spannungsverhältnisses zwischen den hundert Hieben *des Koran* (24:2) und der Steinigung *der Sunna* (Prophetentradition) gibt es zahlreiche juristische Konstruktionen: (1) 24:2 erfasse von Anfang an nur Ledige, gerade *weil* die Sunna die Steinigung bei Ehebruch vorschreibe. Der Prophet sei schließlich zugleich Ausleger des Koran. (2) Eine Sunna-Vorschrift könne auch koranische Vorschriften außer Kraft setzen. Für Verheiratete habe also die Sunna die hundert Hiebe außer Kraft gesetzt (nash, vgl. dazu IV.8). (3) Die Steinigung sei eine koranische Vorschrift, deren Wortlaut zwar aus dem Koran getilgt wurde, die aber nach wie vor gültig sei (*nash at-tilawa duna l-hukm)*, vgl. ar-Razi (2008), Bd. 3, S. 309 [2:106]. (4) Ehebrecher müssten *gemäß dem Koran* mit hundert Hieben bestraft, anschließend *gemäß der Sunna* gesteinigt werden. Für die vierte Meinung vgl. al-Qurtubi (2006), Bd. 5, S. 52 f. [4:16].
[26] Der Koran und folglich auch die Muslime gehen davon aus, dass Jesus ein Prophet war, dem Gott das Evangelium (*indschil*) offenbart hat, genauso wie Gott bereits den Propheten vor Jesus diverse Schriften offenbart hatte und nach Jesus dem (letzten) Propheten Mohammed den Koran offenbart hat, vgl. 5:46, 5:110, 19:30, 57:27 und 3:84, 2:136.
[27] Vgl. Joh 1:1-5, 1:14, 3:16; Offb 19:13. Zur Präexistenz Jesu, vgl. Joh 16:28, 8:58; Kol 1:16 f.; 1

Petr 1:20 f. Auch der Koran hat einige christliche Titel für Jesus übernommen, vgl. 4:171. Den Überlieferungen zufolge brachte dies den Propheten Mohammed bei einer Diskussion mit Christen in Erklärungsnot, vgl. Fn. 46.

[28] So auch: H. Zirker (1999), S. 7, vgl. auch: Ö. Özsoy (2006), S. 153 und S. Heine *et al.* (2014), S. 25. Das Wort „orthodox" in Bezug auf Muslime wird nicht im Sinne einer bestimmten Schule, sondern als Gegensatz zu „heterodox" verwendet.

[29] Vgl. W. M. Watt & M. Marmura (1985), S. 248-250; Y. Ş. Yavuz, „Halku'l-Kur'an" *in*: DİA, Bd. 15 (1997), S. 371-375; H. Yücesoy, „Mihne" *in*: DİA, Bd. 30 (2005), S. 26-28.

[30] Zu *Fazlur Rahman* mehr unter IV.10.

[31] Vgl. die deutsche Übersetzung seiner fünf wichtigen Texte, N. H. Abu Zaid (2008). Für einen kurzen Überblick über das Leben und Denken Abu Zaids, vgl. K. Amirpur (2013), S. 57-90 und R. Benzine (2012), S. 163-192.

[32] Vgl. F. Rahman (2012), S. 77-81; *ders*. (2010), S. 27-35. Andeutungsweise auch in: F. Rahman (2009), S. 99 f.; *ders*. (1984), S. 1 f. Zur Kritik Fazlur Rahmans diesbezüglicher Ausführungen vgl. E. Sifil (1998), S. 11-52.

[33] Vgl. z.B. 42:52, 93:7, 29:48, nach denen Mohammed vor der Offenbarung ein Irrender war, der weder das Buch noch den (wahren) Glauben kannte und weder ein Buch gelesen noch geschrieben hatte. Vgl. 11:49, 40:78, 4:164, 3:44, 12:102, nach denen Allah durch die Offenbarung konkrete Informationen bekannt gibt, die der Prophet vorher nicht wusste und nicht wissen konnte. Vgl. auch die Verse 80:1-10, 9:43, 8:67-69, 66:1, in denen Mohammed wegen seiner Fehler getadelt oder ermahnt wird. Zusammen mit den in diesem Abschnitt bereits genannten Versen verdeutlichen diese Stellen, dass der Koran (nach eigener Behauptung) nicht *auch* ein Produkt einer inneren Erleuchtung, intellektuellen Anstrengung oder sonstigen geistigen Entwicklung des Propheten sein kann, sondern ihm *ganz und gar von Außen* herangetragen wurde (selbst wenn dies nicht akustisch, sondern etwa „telepathisch" erfolgt sein sollte).

[34] Vgl. N. H. Abu Zaid (2008), S. 85 f., 131 f.

[35] *Fazlur Rahman*: „Nach dem Selbstverständnis des Koran und daher auch nach dem Glauben der Muslime ist der Koran das Wort Allahs. (...), so erklärt der Koran in mehreren Passagen, dass er nicht bloß seinem Sinn oder seiner Idee nach, sondern mit seinem Wortlaut offenbart wurde", F. Rahman (2012), S. 77 f. „Im Lichte meiner bisherigen Ausführungen wiederhole ich nochmals, dass der Koran das Wort Allahs ist, welches Er dem Propheten offenbart hat. Und ich glaube daran, dass der Prophet die letzte Offenbarung Allahs Wort für Wort erhalten hat. Ohne die Anerkennung dieses Glaubensgrundsatzes kann niemand auch nur dem Namen nach Muslim sein", F. Rahman (2010), S. 34. *Abu Zaid*: „(...) denn es ist offensichtlich, dass der Koran Muhammad zunächst in mündlicher Form übermittelt wurde", N. H. Abu Zaid (2008), S. 124. „Der Koran ist also eine Manifestation des Gotteswortes, die dem Propheten Muhammad durch Vermittlung des Erzengels Gabriel eingegeben wurde", S. 130. „Der Koran ist die ‚Rede Gottes' (kalam Allah), an dieser Doktrin besteht kein Zweifel.", S. 174. Vgl. auch S. 83, 86-88.

[36] Vgl. N. H. Abu Zaid (2008), S. 88, 118.

[37] So auch M. Öztürk (2011a), S. 74 f.

[38] http://www.zeit.de/politik/ausland/2013-04/saudi-arabien-blutrache-qisas

[39] http://www.nydailynews.com/news/world/iranian-acid-attacker-eye-gouged-sentence-article-1.2139081.

[40] Vgl. z.B. M. Rohe, der die typischen Grundhaltungen von Muslimen in Deutschland zur geltenden Rechtsordnung u.a. mit folgenden „Modellen" beschreibt: (1) *Alltagspragmatiker*, die „vermutlich bei weitem größte Gruppe von Muslimen in Deutschland und anderen kontinentaleuropäischen Staaten", die sich ohne irgendwelche theoretischen Reflexionen in die Rahmenbedingungen des demokratischen Rechtsstaats problemlos eingefügt haben. (2) *Islamisten*, von denen nur eine kleine Untergruppe Gewalt befürwortet. (3) *Traditionalisten*, die insbesondere in den großen Islamverbänden organisiert sind, vgl. M. Rohe (2011) S. 385-394.

[41] „Wer vorsätzlich tötet, wird (als qisas) getötet. Wer auch immer dies zu verhindern versucht, Allahs Fluch über ihn! Weder obligatorische noch freiwillige (gute) Taten sollen von ihm angenommen werden.", Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4539-4540 (Ad-Diyat); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr.4793 f. [4789 f.] (Qasamah, Qisas, Diyat). Außerdem: Der Prophet sagte: „Das Blut eines Muslims, der bezeugt, dass es keinen Gott außer Allah gibt und ich Sein Gesandter bin, darf nicht vergossen werden, außer in drei Fällen: Als Wiedervergeltung für Mord, beim Ehebruch sowie wegen Abfalls vom Islam und Verlassens der Muslime.", Sahih al-Bukhari Bd. 9, Nr.6878 (Ad-Diyat); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4375 [1676] (Al-Qasama wa'l-Muharaba wa'l-Qisas

wa'l-Diyat); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4352 f. (Al-Hudud); Jami' at-Tirmidhi Bd. 4, Nr.2158 (Al-Fitan); Sunan an-Nasa'i Bd. 5, Nr.4021-4024 [4016-4019] (Fighting [The Prohibition of Bloodshed]); Sunan Ibn Majah Bd. 3, Nr.2534 (Al-Hudud).

[42] Zwei Beispiele: (1) Ein Mann tötete eine Frau, indem er ihren Kopf zwischen zwei Steinen zerquetschte. Auf Geheiß des Propheten wurde der Täter auf die gleiche Art getötet, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 9, Nr.6876 f., 6884 (Ad-Diyat); Sahih Muslim Bd. 4, Nr.4361-4365 [1672] (Al-Qasama wa'l-Muharaba wa'l-Qisas wa'l-Diyat); Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4528 f. (Ad-Diyat). (2) Die Tochter von An-Nadr schlug ein Mädchen bzw. eine junge Frau und brach ihr einen Schneidezahn. Der Prophet befahl ihre gleichartige Verletzung, vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 9, Nr.6894 (Ad-Diyat); vgl. auch: Sunan Abu Dawud Bd. 5, Nr.4595 (Ad-Diyat).

[43] Vgl. M. M. Ali (2003), Bd. 1, S. 196, 3:103: „habl (pl. hibal/'ahbul/'ahbal/hubul) = rape, cord, string, vein, sinew."

[44] Die Exegeten gehen u.a. davon aus, dass die Metapher „Gottes Seil" für den *Bund mit Allah* (vgl. 3:112), den *Koran*, allgemein für die *Religion Allahs* oder für die *islamische Gemeinschaft* (*umma*) steht. Zu den Nuancen vgl. at-Tabari (1996), Bd. 2, 3:103 und ar-Razi (2008), Bd. 6, S. 513-515 [3:103].

[45] Manche haben die Existenz von Metaphern (*madschaz*) im Koran bestritten. Bei näherem Betrachten stellt sich jedoch heraus, dass diese Gelehrten eine sehr enge Metapher-Definition zugrundelegten und eigentlich die ausufernde metaphorische Auslegung (etwa der Mu'tazila-Schule) kritisieren wollten, vgl. hierzu: M. Öztürk (2015), S. 149-180; M. Öztürk (2011a), S. 123-156; A. Birışık, „Mecâzü'l-Kur'ân" *in*: DİA, Bd. 28 (2003), S. 223-225. Bei 3:103 würde ein solcher Gelehrter argumentieren, dass das Wort „Seil" für sich genommen zwar das gegenständliche Seil meine, dass aber der Ausdruck „Gottes Seil" von vornherein keinen körperlichen Gegenstand bedeuten könne und daher auch keine Metapher sei.

[46] Entgegen der ganz herrschenden Koranexegese sind die Vertreter der historisch-teleologischen Auslegung (dazu mehr unter IV.10) der Meinung, dass dieser Vers keine allgemeinen Kategorien für die Koranauslegung vorgibt, sondern schlicht und einfach einem situativen Umstand geschuldet war. Eine Überlieferung zum „Offenbarungsanlass" dieses Verses lautet nämlich: Eine christliche Delegation aus Nadschran versuchte den Propheten durch Fragen in Bedrängnis zu bringen. Sie verwiesen auf den Vers 4:171, der im Falle der Richtigkeit dieser Überlieferung zeitlich vor 3:7 verkündet worden und sich aufgrund seines Inhalts unter den arabischen Christen herumgesprochen haben muss. 4:171 sagt nämlich u.a. aus, Jesus sei „Wort Gottes" und „von Seinem Geist/Seiner Seele". Die Christen argumentierten anhand dieser beiden Ausdrücke dafür, dass selbst nach Mohammeds Worten Jesus göttlich sein muss. Um zu verdeutlichen, dass diese Ausdrücke nicht wörtlich zu nehmen sind, wurde der Vers 3:7 verkündet, vgl. B. Çetiner (2002), Bd. 1, 3:7. Es gibt auch einen gleich stark überlieferten, alternativen Offenbarungsanlass. Nach *Mustafa Öztürk* ist die hier genannte Überlieferung die wahrscheinlichere, vgl. M. Öztürk (2011a), S. 108-112. Allgemein zur Unterscheidung zwischen *muhkamat* und *mutashabihat* vgl. asch-Schatibi (2010), Bd. 3, S. 79-96.

[47] Das Wort „*ta'wil*" kommt im Koran (in diversen Deklinationen) mit unterschiedlichen Bedeutungen vor (3:7, 4:59, 7:53, 10:39, 12:6, 18:78). Auch als ein Fachbegriff der Lehre von der Koranexegese sind verschiedene Verwendungen festzustellen, u.a.: (a) In den ersten Jahrhunderten des Islam wurde das Wort *ta'wil* als ein Synonym zu *tafsir* im Sinne der (richtigen) Koranauslegung verwendet (so z.B. noch bei Tabari). (b) Bei manchen späteren Gelehrten bezeichnete *ta'wil* eine Auslegung, über die sich der Ausleger selbst nicht besonders sicher war. (c) Bei vielen bedeutet *ta'wil* die Wahl zwischen mehreren möglichen Auslegungen. (d) Nach einer anderen Abgrenzung bedeutet *tafsir* die Feststellung der ursprünglichen Bedeutung einer Koranpassage, während *ta'wil* den Versuch bezeichnet, aus der ursprünglichen Bedeutung heraus Lehren und Botschaften für die Gegenwart abzuleiten. (e) Die wohl häufigste Verwendung des Wortes ist aber die im Text dargelegte: Die Auslegung einer nicht eindeutigen Koranpassage in einem anderen Sinne als der Wortlaut nahelegt. Zu den unterschiedlichen Facetten von *ta'wil* vgl. M. Öztürk (2014), S. 133-143; M. Öztürk (2003); M. Zeki Duman (2005); A. Erkol (2006); Y. Ş. Yavuz, „Te'vil" *in*: DİA, Bd. 41 (2012), S. 27 f.; S. Heine *et al.* (2014), S. 40.

[48] Zur Vorherbestimmung menschlichen Denkens, Wollens und Handelns vgl. u.a. 7:179, 10:49,

11:119, 32:13, 81:29, 76:30, 37:96, 57:22, 8:17, 9:51, 10:100, 14:4, 35:8, 74:31, 17:46, 16:37, 16:108, 11:34.

[49] Vgl. nur: 18:29, 73:19, 41:40, 99:7-8.

[50] *Ubeydullah b. Hasan*, seinerzeit der Kadi von Basra, soll hierzu gesagt haben: „Zweifellos führt der Koran zum Dissens. Die Ansicht, die das Schicksal ablehnt, ist korrekt; denn es gibt eine Stütze im Koran für diese Ansicht. Auch die Ansicht, die die absolute Vorherbestimmung vertritt, ist korrekt; denn auch hierfür gibt es eine Stütze im Koran.", zitiert nach: D. Cündioğlu (2005), S. 57 f. und M. Öztürk (2011a), S. 27. Zu exegetischen, theologischen und politischen Dimensionen des Streits über die Prädestination, vgl. W. M. Watt & M. Marmura (1985), S. 72-115; T. Nagel (1994), S. 43-49, 110-115.

[51] ar-Razi (2008), Bd. 6, S. 156 f., auch S. 147 [3:7]. Er wiederholt diese Aussage bei der Kommentierung von 3:7 mehrfach.

[52] Zur Kritik der mystischen Koranexegese vgl. asch-Schatibi (2010), Bd. 3, S. 47-49, 368-392; M. Öztürk (2014). Für eine sympathisierende Darstellung der islamischen Mystik siehe A. Schimmel (2008). Man mag die mystische Literatur des Islam als eine Art Offenbarung verborgener Wahrheiten ansehen, als spirituelle Reflexionen mit hohem ästhetischen Wert schätzen oder sie aufgrund ihrer (teilweise) humanistischen Ideale sympathisch finden. Man wird aber schwer leugnen können, dass die mystische *Koranexegese* willkürliche Sinngebung auf Grundlage eines entkontextualisierten Koranverständnisses betreibt. Sie kann den geneigten Leser mit ihrer Schönheit überwältigen, aber nicht mit Argumenten davon überzeugen, dass die jeweilige Koranpassage wirklich das Behauptete meint. Dem normalen Sterblichen bleibt nichts anderes übrig, als darauf zu vertrauen, dass der *Meister* einen besonderen Draht zum Himmel hat und Dinge sieht, die für Uneingeweihte verhüllt sind.

[53] Die *Mu'tazila* war eine theologische Schule des Islam, die (mit einigen wichtigen Vorbehalten) als rationalistisch bezeichnet werden kann. Sie trat im 8. Jahrhundert auf, gab viele bis heute wichtige Impulse für das islamische Denken, wurde aber ab dem 10. Jahrhundert von orthodox-sunnitischen Schulen verdrängt, vgl. zur Geschichte und zum Denken der Mu'tazila W. M. Watt & M. Marmura (1985), S. 211-256; H. İ. Bulut (2013), S. 179-198; K. Işık (1967).

[54] K. Işık (1967), S. 80.

[55] Vgl. dazu allgemein I. Goldziher (1920), S. 129-135. Dschahmiten, benannt nach *Dschahm ibn Safwan* (gest. um 746), werden oft als die Vorläufer der Mu'taziliten eingestuft, vgl. T. Nagel (1994), S. 182. So wurden die Mu'taziliten von ihren früh-sunnitischen Gegnern als *Dschahmiten* (mit negativer Konnotation) bezeichnet, vgl. W. M. Watt & M. Marmura (1985), 144-150 und M. Öztürk (2011a), S. 23, 143-152. Denn obwohl Dschahmiten im Gegensatz zu Mu'taziliten den freien Willen ablehnten, betrieben sie (wie später die Mu'taziliten und nach ihnen die „Mascha'iyya-Philosophen") eine übermäßige metaphorische Auslegung, um den Text an die Vernunft anzupassen, insbesondere um die Transzendenz Gottes (*tanzih*) vor dem Anthropomorphismus zu retten. Diese metaphorische Auslegung menschenähnlicher Attribute und Handlungen Allahs wurde vom Großteil der früh-sunnitischen Gelehrten energisch abgelehnt, fand aber später allmählich Eingang in die Koranexegese des Mainstream-Sunnismus. Siehe auch Fn. 90.

[56] Vgl. zum Ganzen: Ş. Dağcı, „Kısas" *in*: DİA, Bd. 25 (2002), S. 488-495; A. Bardakoğlu, „Diyet" *in*: DİA, Bd. 9 (1994), 473-479; C. Yıldırım (1980), Bd. 4, S. 245-272 (1853-1880).

[57] Der Vers, der achtzig Hiebe für den vorsieht, der eine ehrbare Frau ohne vier Zeugen beschuldigt, sowie die gesamte Sure 24 wurde den Überlieferungen zufolge verkündet, nachdem *Aischa bint Abi Bakr*, die Lieblingsehefrau des Propheten, von einigen des Ehebruchs bezichtigt wurde. Daher behandeln auch die Verse 11-20 der Sure diese konkrete Beschuldigung. Hier wird Aischa entlastet, die Ankläger werden als Lügner bezeichnet, weil sie keine vier Zeugen beibringen konnten, und diejenigen gerügt, die den Anschuldigungen Glauben geschenkt haben. Siehe dazu die Versionen bei Ibn Ishaq (1999), S. 188-194 und at-Tabari (1996), Bd. 6, 24:11-22.

[58] Vgl. Fn. 20-24 und C. Yıldırım (1980), Bd. 3, S. 171 (1263).

[59] Vgl. M. Rohe (2011) S. 126.

[60] Vgl. M. Rohe (2011), S. 127-134.

[61] Vgl. dazu K. Dilger, *in*: A. Schimmel *et al.* (1990), S. 93-99.

[62] Rechtskniffe (*hila*, Plural: *hiyal*) zur Umgehung des islamischen Rechts werden in der klassischen Rechtslehre äußerst kontrovers diskutiert, vgl. asch-Schatibi (2010), Bd. 2, S. 382-415. Solche formalistischen Tricks finden heute vor allem im sog. „islami-

schen Bankwesen" zur Umgehung des Zinsverbots Anwendung, wurden aber auch zur Vermeidung der islamischen Strafen ins Spiel gebracht. So sollen (nach einem Bericht von Ibn Qaiyim al-Gauziya) einzelne Gelehrte (für das Delikt der Unzucht) folgenden Rechtskniff in Betracht gezogen haben: Nachdem vier Zeugen den Delinquenten vor Gericht überführen, legt dieser ein Geständnis ab, mit der Folge, dass die Zeugenaussagen hinfällig werden. Danach widerruft der Delinquent sein Geständnis, sodass der Tatnachweis als nicht vollbracht gilt, vgl. M. Rohe (2011), S. 125 f. Dermaßen offensichtlich unlautere Tricks sind aber in der Gelehrtenjurisprudenz eher die Ausnahme. Unabhängig davon, wie die tatsächliche Rechtspraxis in der islamischen Geschichte im Einzelnen aussah, verbleibt nach den *herrschenden Lehrmeinungen aller Rechtsschulen* jedenfalls ein großer Anwendungsbereich für die Strafe des Handabhackens beim Diebstahl.

[63] M. Khorchide (2014a), S. 88, vgl. auch S. 85-91 (dritte Auflage).

[64] Laut 3:110 gibt es „*Gläubige*" auch „unter den Leuten der Schrift" (d.h. den Mitgliedern der vorislamischen monotheistischen Schriftreligionen im arabischen Raum, also insb. unter Juden und Christen). Nach 2:62 und 5:69 brauchen Gläubige (also Muslime) sowie Juden, Christen und Sabäer keine Furcht (vor jenseitiger Strafe) zu haben, sofern sie an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun. In 3:75,113-114,199 werden wiederum jene unter den Juden und Christen gelobt, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun.

[65] Die ganz herrschende Meinung geht aufgrund der in Fn. 15 genannten Koranstellen, der Verse 9:29, 5:51 sowie einschlägiger Hadithe davon aus, dass Juden und Christen wie alle anderen Nichtmuslime ausnahmslos in die Hölle kommen werden, sofern sie nach der Verkündigung der letzten Offenbarung gelebt, von ihr hinreichend Kenntnis genommen und dennoch nicht an die Prophetie Mohammeds geglaubt haben. Zur Kritik dieser herrschenden Meinung siehe etwa M. Öztürk und M. Okuyan, die den Koran (aufgrund der in Fn. 64 genannten Stellen) dahingehend auslegen, dass auch *einem Teil der Juden und Christen* (sofern sie z.B. *nicht* an die Trinität glauben, vgl. 5:17, 5:72-73, 9:30) Gottes Gnade im Jenseits zuteil werden kann, vgl. M. Öztürk (2011c), S. 129-178. Dass aber auch Atheisten, Agnostiker, Deisten, Buddhisten, Hindus etc. (die trotz hinreichender Kenntnisnahme vom Islam nicht konvertieren) *laut Koran* in den Himmel kommen könnten, wäre keine ernst zu nehmende Interpretation mehr, sondern Wunschdenken des Interpreten (vgl. Fn. 15). Auch Ex-Muslime werden in die Hölle kommen, egal wie viel Gutes sie tun, vgl. 2:217, 3:86-91.

[66] Siehe die plastischen Beschreibungen der Höllenqualen z.B. in 3:151, 4:56, 5:36-37, 9:35, 10:7-8, 14:16, 21:39, 22:19-22, 23:104, 25:13, 32:20, 38:57, 40:49-50, 40:70-73, 76:4, 78:24-26, 88:6-7. Dafür, dass die Höllenqualen ewig („*abadan*") dauern werden, vgl. u.a.: 4:169, 33:65. Nach der herrschenden Meinung in der islamischen Koranexegese ist hier tatsächlich „ewig" gemeint. Die Ahmadiyya-Gemeinde hat das Wort aber mit „lange lange" und „auf lange Zeit" übersetzt. Zu den Höllenqualen vgl. auch Fn. 15.

[67] Vgl. M. Khorchide (2015), S. 99-102, vgl. auch: S. 96-104.

[68] Siehe zum Vorgehen *Khorchides* auch Fn. 106 in diesem Artikel.

[69] So z.B. Ö. Özsoy (2015b), S. 86-89.

[70] Vgl. z.B. at-Tabari (1996), Bd. 3, 5:48: „Damit ist folgendes gemeint: Oh Mohammed! Wende in den Angelegenheiten, die dir von den Leuten der Schrift und den Götzendienern vorgebracht werden, das dir herabgesandte Buch an. Steinige den Ehebrecher. Töte den, der ungerechtfertigt getötet hat. Steche jenem das Auge aus, der eines anderen Auge ohne Recht ausgestochen hat. Schneide dem die Nase ab, der eine Nase abgeschnitten hat."

[71] *Montgomery Watt* schätzt, dass um 610 in Mekka ca. tausend waffenfähige Männer und insgesamt mehr als 5.000 Menschen lebten, vgl. W. M. Watt (1968), S. 3. Laut *Muhammed Hamidullah* zählte Mekka zur Zeit des Propheten zusammen mit den Sklaven ca. 10.000 Einwohner, vgl. M. Hamidullah (2014), S. 42 [55]. *Joseph Chelhod* geht (Sklaven, Flüchtlinge und Einwanderer eingerechnet) von 20.000 bis 25.000 Einwohnern aus, vgl. J. Chelhod (1992), S. 310. Die Zahl der Muslime im Jahr der Auswanderung dürfte (zusammen mit Frauen und Kindern) zwischen 300 und 500 anzusiedeln sein, vgl. A. Dietrich (1959), S. 131, wonach 226 Gläubige nach Medina ausgewandert sind. Aufgrund der Quellenlage sind diese Zahlen mit großer Unsicherheit verbunden. Jedenfalls hat Mohammed in den ersten zwölf Jahren seiner Prophetie nur einen sehr kleinen Teil der Mekkaner überzeugen können. Dass die meisten Menschen nicht geglaubt haben, wird

auch im Koran bestätigt, siehe 11:17, 13:1, 12:103.
[72] Vgl. Ibn Ishaq (1999), S. 58-60, 90-92; S. Hizmetli (2009), S. 239 f.; Hamidullah (2014), S. 97 f. [186 f.].
[73] Für einen kurzen Überblick über das Leben und Denken von *Mahmud Muhammad Taha* sowie einen übersetzten Abschnitt aus seinem Hauptwerk „Zweite Botschaft des Islam“ siehe A. Meier (1994), S. 526-540.
[74] Mekkanische „Toleranz“-Verse, u.a.: 6:69, 6:104, 15:85, 16:82-85, 16:125, 25:63, 29:46, 41:34, 42:43, 45:14, 50:45, 73:10, 88:21-26, 109:1-6. Angemerkt sei, dass man sich erst dann als wahrhaft tolerant erweist, wenn man seine tolerante Haltung trotz seiner Machtstellung beibehält. In der mekkanischen Periode bildeten die Muslime aber nur eine kleine Minderheit. Insbesondere in 109:6 eine Aufforderung zur Toleranz zu sehen, ist aufgrund des historischen Kontextes kaum möglich, vgl. Ö. Özsoy (2015c).
[75] Medinensische Kriegsverse, u.a.: 2:154, 2:216, 2:244, 3:139 f., 3:157 f., 3:169-171, 4:74-80, 4:84, 4:95, 4:104, 8:9-16, 8:38-41, 8:65-67, 9:5-7, 9:14 f., 9:29, 9:38-41, 9:73, 9:111, 9:123, 22:58 f., 33:60 f., 47:4-7, 47:35, 61:4, 66:9.
[76] Medinensische Verteidigungsverse: 2:190-193, 60:8, 4:91.
[77] Die als Stütze für die Lehre von der Abrogation ins Feld geführten Verse sind 2:106, 13:39, 16:101.
[78] Die Gelehrten der ersten Generationen haben auch die Nennung einer Bedingung für eine zuvor bedingungslos getroffene Regelung (*taqyid al-mutlaq*), die nachträgliche Spezifizierung einer zuvor allgemeinen (*tahsis al-amm*) sowie die nähere Bestimmung einer zuvor unbestimmten Aussage (*tafsil al-mudschmal*) unter der allgemeinen Überschrift „*nash*“ behandelt, vgl. M. Öztürk (2011c), S. 67. Allgemein zur koranischen Abrogation vgl. asch-Schatibi (2010), Bd. 3, S. 97-113; H. Karaman (2013), S.225-232; İ. Cerrahoğlu (1998), S. 122-128; A. Çetin, „Nesih“ *in*: DİA, Bd. 32 (2006), S. 579-581.
[79] Vgl. M. Öztürk (2011c), S. 153-167 mit zahlreichen Nachweisen zur herrschenden Meinung.
[80] ar-Razi (2008), Bd. 4, S. 428-429 [2:190].
[81] Der zweite Kalif Umar scheint zumindest anfänglich Vorbehalte gegen eine Ausdehnung des islamischen Herrschaftsbereichs über die Arabische Halbinsel hinaus gehabt zu haben. Diese waren aber offensichtlich nicht so gewichtig, ließ er doch die Eroberungen von Gebieten darüber hinaus unter seiner Regentschaft zu, vgl. dazu: T. Nagel (1998), S. 15, auch: S. 221 f.
[82] Nach der ganz herrschenden Gelehrtenmeinung in der islamischen Tradition gibt es für nichtmuslimische Länder (sofern die faktische Macht der Muslime ausreicht) nur drei Möglichkeiten: Übertritt zum Islam, Tributzahlung oder Krieg. Vgl. für eine muslimische Kritik, wo auch diverse Quellen zur herrschenden Meinung aufgeführt sind, M. Öztürk (2011c), S. 153-167. Dort kritisieren die beiden Theologieprofessoren *Öztürk* und *Okuyan* diese herrschende Gelehrtenmeinung sowie die Realpolitik der späteren Kalifenreiche, ziehen es aber vor, über die Expansionskriege *unter den ersten vier Kalifen* zu schweigen.
[83] Vgl. A. A. An-Na'im (1996), S. 113 f. und M. A. Mahmoud (2007), S. 198-203.
[84] Vgl. zu den Rechtsquellen der klassischen islamischen Normenlehre: H. Karaman (2013), S. 81-145; M. Rohe (2011), S. 43-73; K. Dilger, *in*: A. Schimmel *et al.* (1990), S. 60-64.
[85] Zu Diskrepanzen zwischen Rechtspraxis und Gelehrtenjurisprudenz siehe allgemein M. Rohe, (2011), S. 68 f., 77, 135 f.; für das Osmanische Reich siehe M. A. Aydın, *in*: E. İhsanoğlu [Hg.] (1999), S. 381-391.
[86] Weitgehend durchgesetzt hat sich die wohl auf *Quintan Wiktorowicz* zurückgehende Aufteilung der zeitgenössischen salafistischen Strömungen in *puristische*, *politische* und *dschihadistische*, vgl. dazu J. Wagemakers, *in*: B. T. Said & H. Fouad [Hg.] (2014), S. 55-79.
[87] Vgl. H. İ. Bulut (2013), S. 275-283.
[88] Zur Entstehungsgeschichte des Salafismus vgl. M. Kubat (2004), S. 235-239.
[89] Vgl. M. Öztürk (2011a), S. 123 und M. Öztürk (2013), S. 19.
[90] Nach dem heutigen rechtsschul-traditionalistischen (nicht-salafistischen) Verständnis gibt es zwei legitime theologische Schulen – die *Maturidiyya* und die *Asch'ariya* – und vier (heute noch existierende) legitime Rechtsschulen: *Hanafiten*, *Malikiten*, *Schafiiten* und *Hanbaliten*. Dabei gelten die Hanafiten, Malikiten und Maturiden als eher vernunft- und die übrigen als eher wortlautorientiert. Zur Geschichte der islamischen Schulen, vgl. H. İ. Bulut (2013) und M. E. Zehra (1996).
Dass das Sunnitentum (*ahl as-sunna wal-dschama*) von Anfang an ein harmonisches Gebilde mit unterschiedlichen Schulen gewesen sei, die sich gegen-

seitig als legitim anerkannt und respektiert hätten, ist eine Verklärung historischer Fakten. Auch die genannten Schulen haben sich oft gegenseitig bekämpft, vgl. z.B. M. Özler (2010), S. 27 f. Abu Hanifa wurde von vielen sunnitischen Gelehrten (wie Sufyan ath-Thauri, al-Buchari, Ibn Abi Schaiba, Ibn Hibban) mit unschönen bis beleidigenden Ausdrücken kritisiert, vgl. M. Öztürk (2011a), S. 133.
Die von anti-salafistischen Schultraditionalisten als legitim anerkannten Hanbaliten waren größtenteils dezidierte Salafisten. Zudem lehnten die meisten frühsunnitischen Gelehrten eine metaphorische Auslegung von anthropomorphistischen Koranstellen vehement ab; vgl. auch Nagel (1994), S. 103 f., 130 f. Wenn es etwa in 7:54 hieß, Allah habe sich auf den Thron gesetzt, dann durfte dies *nicht* metaphorisch ausgelegt werden; gleichzeitig durfte man sich das „Sich-Setzen" Gottes auch nicht vermenschlicht vorstellen, sondern sich damit begnügen, dass Gott sich wirklich auf den Thron setzt, ohne nach dem „Wie" zu fragen („*bi-la kaifa*"). Dieses heute als salafistisch verschriene Verständnis war in der Frühphase die Mehrheitsmeinung der Sunniten, vgl. M. Öztürk (2011a), S. 88 f., vgl. auch Fn. 55 in diesem Artikel.

[91] Vgl. zum Ganzen H. İ. Bulut (2013), S. 276-285; M. Z. İşcan (2015); M. S. Özervarlı, „Selefiyye" *in*: DİA, Bd. 36 (2009), S. 399-402.

[92] Vgl. W. M. Watt & M. Marmura (1985), S. 472-478; H. İ. Bulut (2013), S. 481-505.

[93] Vgl. M. S. Özervarlı, „Muhammed Abduh" *in*: DİA, Bd. 30 (2005), S. 482-487.

[94] Vgl. dazu Fn. 100. Für den salafistischen Einfluss auf die modernistischen Reformbewegungen siehe auch M. Öztürk (2013), S. 19-23, 41 f., 53-56, zu den Unterschieden zwischen dem klassischen Salafismus und dem Modernismus vgl. a.a.O. , S. 243 f.

[95] Vgl. Fn. 90.

[96] Vgl. H. Y. Apaydın, „İctihad" *in*: DİA, Bd. 21 (2000), S. 443-445.

[97] Für eine kurze Kritik dieses traditionalistischen Verständnisses siehe H. Karaman (2004), S. 93-96.

[98] Für die klassische Sicht auf das Zinsverbot vgl. C. Yıldırım (1980), Bd. 3, S. 331-349 (1423-1441).

[99] Vgl. Sahih al-Bukhari Bd. 2, Nr.1086-1088 (At-Taqsir); Sahih Muslim Bd. 3, Nr.3258-3270 [1338-1340] (Hajj); Jami' at-Tirmidhi Bd. 2, Nr.1169 f. (Suckling); Sunan Abu Dawud Bd. 2, Nr.1723-1727 (Al-Manasik Wa'l-Hajj).

[100] In der Türkei zählt zum Beispiel *Hayrettin Karaman*, emeritierter Professor für islamisches Recht, seit vielen Jahrzehnten zu den einflussreichsten Gelehrten, die versuchen, unter Fortführung der Tradition ein „zeitgemäßes" Islamverständnis zu etablieren, vgl. u.a. H. Karaman (2004). Von konservativen Kreisen wird er für seine modernen Anschauungen, die sich nicht strikt an die alten Lehrmeinungen halten, scharf attackiert. Dennoch sind Karamans Lehren weit entfernt von den in diesem Artikel kritisierten „liberalen" Auslegungen. Die klaren Rechtsbestimmungen des Koran sind für Karaman auch für heutige Muslime verbindlich. Eine Ironie dabei ist: Um die starren Grenzen des Traditionalismus und die Bindung an die Schulmeinungen aufzubrechen, sieht sich Karaman gezwungen, sich auf die *salafistische* Tradition zu berufen, vgl. H. Karaman (2004), S. 94.

[101] Zu *at-Tufi* siehe die türkische Übersetzung des einschlägigen Abschnittes aus seinem Werk *in*: A. Pekcan (2003), in dem er das Prinzip des Gemeinwohls und des Nutzens (das er induktiv aus dem Koran ableitet) in mancher Hinsicht über den Wortlaut der Einzelbestimmungen stellt. Allerdings hält at-Tufi eine generelle Aufhebung koranischer Normen ausdrücklich für unzulässig. Ihm geht es vielmehr um eine stark am Nutzen orientierte Auslegung und Systematisierung, soweit der Wortlaut es noch zulässt (S. 276). So nimmt er koranische Bestimmungen, die konkrete zahlenmäßige Angaben enthalten (*mukaddarat*), wie die Verse über die Erbteilung oder die hundert Peitschenhiebe für Unzucht, von der Möglichkeit einer teleologischen Restriktion aus (S. 287, 296). Die Strafnormen des Koran haben für at-Tufi übergeschichtliche Verbindlichkeit und dürfen nicht eingeschränkt werden, da sie mit dem Nutzengedanken ohnehin im völligen Einklang stehen (S. 310), ja sogar die Manifestation des Nutzenprinzips in den koranischen Bestimmungen belegen (S. 281). Nach *asch-Schatibi* spricht der Koran nicht unmittelbar zu „uns", sondern in erster Linie zu den Arabern in Hedschas zur Zeit des Propheten. Man müsse daher die Koranpassagen in ihrem historischen Kontext lesen und dürfe keine den Wortlaut überstrapazierenden bzw. anachronistischen Bedeutungen hineininterpretieren, vgl. asch-Schatibi (2010), Bd. 2, S. 61-105, Bd. 3, S. 47-49, 361, 368-392, Bd. 4, S. 329-332. Das stimmt mit der „ersten Etappe" der historisch-teleologischen Methode, die im nächsten Abschnitt behandelt wird,

überein. Zudem plädiert asch-Schatibi für eine Rechtsmethodologie, die sich stark an den allgemeinen Rechtszwecken orientiert. In Fragen, die *nicht* explizit im Koran geregelt sind, soll man, anstatt von einem einzelnen Vers oder einer Einzelüberlieferung ausgehend voreilige Analogieschlüsse zu ziehen, die übergeordneten Zwecke des islamischen Rechts ganzheitlich beachten. Allerdings kommt es auch für asch-Schatibi nicht in Frage, anhand der übergeordneten Zwecke klare Einzelnormen des Koran zu umgehen (Bd. 3, S. 5 f.). Die Vernunft hat sich dem Koran- bzw. Hadithtext grundsätzlich unterzuordnen (Bd. 1, S. 78-81); *idschtihad* ist nur dort statthaft, wo Gott keine eindeutige Regelung getroffen hat (Bd. 4, S. 155 f.); die Regelungen des Koran und der Sunna gelten grundsätzlich generell und für alle, selbst wenn der Wortlaut spezifisch ist und sich auf bestimmte Personen bezieht (Bd. 3, S. 43-46); das koranische Talionsgesetz gehört zu den unbedingt zu befolgenden Vorschriften, die keines zusätzlichen Beweises oder Grundes bedürfen (Bd. 3, S. 47); eine Aufhebung der koranischen Strafnormen ist unter keinem Gesichtspunkt gestattet (Bd. 2, S. 379). Vgl. dazu auch Mehmet Erdoğan, *in:* İ. Çelebi [Hg.] (2001), S. 31-43.

[102] Vgl. İ. Cerrahoğlu (1998), S.115-121.

[103] Siehe zum Beispiel 66:3-5, wo zwei Ehefrauen des Propheten aufgrund eines konkreten Ereignisses davor gewarnt werden, sich gegen ihn zu solidarisieren.

[104] Vgl. B. Çetiner (2002), Bd. 1, 4:11.

[105] Für einen kurzen Überblick über das Leben und Denken *Fazlur Rahmans*, vgl. R. Benzine (2012), S. 110-133 und K. Amirpur (2013), S. 91-116. Seine Ideen wurden vor allem in der Türkei und in den USA rezipiert. *Nicolai Sinai*, der die Möglichkeit einer historisch-kritisch fundierten und zugleich liberalen Islamtheologie skeptisch beurteilt, hält die von Fazlur Rahman vorgeschlagene Herangehensweise für prinzipiell aussichtsreich, vgl. N. Sinai (2015), S. 165. Für *Katajun Amirpur* ist Fazlur Rahman „eine der wichtigsten Stimmen innerhalb der Diskussionen um die Reform des islamischen Denkens im 20. Jahrhundert“ (S. 91). Die Vernachlässigung Fazlur Rahmans in der deutschen Islamwissenschaft führt die Autorin darauf zurück, dass er in englischer Sprache geschrieben hat, die in Deutschland nicht als eine Sprache gilt, in der Muslime über den Islam schreiben. „Deshalb gibt es im deutschsprachigen Raum keine Dissertation über den pakistanischen Denker, obwohl die Qualität seines Ansatzes beispielsweise der von Muhammad Shahrour, über den in den letzten Jahren gleich drei Doktorarbeiten erschienen sind, sicherlich nicht nachsteht, sondern – wie manche meinen – weit darüber hinausgeht.“ (S. 95).

[106] Gegen einen in sich stimmigen Methodenpluralismus oder einen einigermaßen fundierten Eklektizismus wäre nichts einzuwenden. Das völlig opportunistische Rosinenpicken *Khorchides* ist allerdings keine Methode. Häufig lässt er unangenehme Koranpassagen einfach weg; z.B. verschweigt er bei der Besprechung des islamischen Mindestheiratsalters und dessen Zusammenhangs mit dem Koran die Verse 65:4 i.V.m. 33:49, obwohl die große Mehrheit der Gelehrten eben aus diesen Versen ableiten, dass man Mädchen bereits vor ihrer ersten Regelblutung heiraten darf, M. Khorchide (2014a), S. 180 f. Wenn es nützlich erscheint, zwingt er einzelnen Wörtern neue Bedeutungen auf, die unter keinem vernünftigen Gesichtspunkt vom Koranurheber gemeint sein können, siehe etwa obigen Abschnitt IV.6. Und wenn es nicht mehr anders geht, bemüht er die historisch-teleologische Auslegung, vgl. M. Khorchide (2014a), S. 145-150, 161-167; M. Khorchide (2014b), S. 96-99.

[107] Zum Koranverständnis der beiden Autoren vgl. ihre grundlegenden Artikel in deutscher Übersetzung: Ö. Özsoy (2015b) und für Mustafa Öztürk: F. Körner (2008). Beide bleiben keineswegs bei Fazlur Rahman stehen, sondern setzen sich sowohl mit der Tradition als auch mit den vielfältigen Varianten moderner Herangehensweisen kritisch auseinander. Vgl. für ihre Kritik an Fazlur Rahman z.B. Ö. Özsoy (2015b), S. 94 f.; M. Öztürk (2011c), S. 63-65.

[108] Vgl. z.B. K. Amirpur (2013), S. 115 f.: „Es ist nicht mehr Fazlur-Rahmanismus in Reinkultur, was seine türkischen Schüler heute predigen. Aber der pakistanische Gelehrte hat die türkischen Denker, denen inzwischen neben den Iranern die größte Originalität unter allen modernen Theologen attestiert wird, in unverkennbarer Weise geprägt. Und deshalb wird er auch der Islamischen Theologie in Deutschland seinen Stempel aufdrücken.“

[109] Dass die überwältigende Mehrheit aller Muslime an die absolute Übergeschichtlichkeit der koranischen Normen glaubt, ist auch den Vertretern der historisch-teleologischen Methode bewusst, vgl. Ö. Özsoy (2015b), S. 78; M. Öztürk (2006), S. 60 und die deutsche Übersetzung bei F. Körner (2008),

S. 86. An der Übergeschichtlichkeit halten auch viele dezidiert liberale Theologen fest, die unangenehme Koranpassagen (bereits auf der ersten Auslegungsebene) durch philologische Spielereien zeitgeistkonform umdeuten. Zur Kritik dieser bedeutungsfälschenden Reformbewegungen, vgl. Ö. Özsoy (2015a), S. 22-25.

[110] Kant (1907), S. 333-335 [MdS, Erster Teil, Der Rechtslehre Zweiter Teil, 1. Abschnitt, E, I].

[111] Kant (1907), S. 363 [MdS, Erster Teil, Der Rechtslehre Zweiter Teil, Anhang, 5].

[112] *Fazlur Rahman* spricht von einer „doppelten Bewegung" („double movement" und „twofold movement", F. Rahman (1984), S. 5 und 20): (a) Das Sich-Hineinversetzen in den ursprünglichen Offenbarungskontext, um so die jeweilige historisch-authentische Bedeutung und die dahinter liegenden eigentlichen Prinzipien zu erkennen. (b) Die angemessene Übertragung dieser Prinzipien auf unseren aktuellen Kontext. Dabei unterteilt er die erste Bewegung in zwei Schritte („The first of the two movements (...) consists of two steps.", F. Rahman (1984), S. 6). Im Ergebnis schlägt er also die im Text genannten drei Etappen vor. Somit kann nach Fazlur Rahman die historische Bedeutung frei von Manipulationen bleiben, ohne den Weg für Aktualisierungen der koranischen Botschaft zu versperren. *Abu Zaid* drückt den gleichen Gedanken mit unterschiedlicher Terminologie aus: Er unterscheidet zwischen der ursprünglichen, kontextuellen *Bedeutung* und der *Aussagekraft* für heute. So müsse der Interpret den Koran zunächst im Lichte des historischen Kontextes decodieren und dann in unseren aktuellen Kontext *re*codieren, vgl. N. H. Abu Zaid (2008), S. 88-90. Allerdings hält Abu Zaid das auch von ihm verteidigte Paradigma des historischen Kontextes für das Verständnis der ursprünglichen Bedeutung in vielerlei Hinsicht nicht konsequent durch. So sympathisiert er gleichzeitig mit der mystischen Koranexegese und ihrem Paradigma der „semantischen Vielfalt", vgl. z.B. S. 170-172. Zur mystischen Koranauslegung siehe Fn. 52 in diesem Artikel.

[113] Zur Kritik der esoterischen Koranexegese vgl. Ö. Özsoy (2015a), S. 25, (2015b), S. 90, ausführlich: M. Öztürk (2014). Siehe auch Fn. 52 in diesem Artikel.

[114] Zur Kritik der sog. naturwissenschaftlichen Koranexegese vgl. M. Öztürk (2011a), S.29-63 und D. Cündioğlu (1993).

[115] Vgl. Fn. 101.

[116] Vgl. M. Öztürk (2011b).

[117] Vgl. Ö. Özsoy (2015b), S. 89.

[118] Vgl. O. Eyüpoğlu & M. Okuyan (2008).

[119] Vgl. C. Kallek, „Müellefe-i Kulûb" *in*: DİA, Bd. 31 (2006), S. 475 f..

[120] Vgl. at-Tabari (1996), Bd. 4, 9:60, der die Norm keineswegs für aufgehoben erachtet. Ebenso: H. Karaman *et al.* (2007), Bd. 3, S. 25 [9:60]. Für die unterschiedlichen Ansichten siehe auch al-Qurtubi (2006), Bd. 8, S. 286 f. [9:60].

[121] Auch andere in diesem Zusammenhang angeführte Entscheidungen Umars erweisen sich bei näherer Betrachtung nicht als generelle Aufhebung einer Vorschrift, sondern als restriktive Handhabung oder als Entscheidung zwischen zwei gleich gut überlieferten Vorschriften der Sunna, vgl. E. Sifil (1998), S. 127-163.

[122] Ein Vertreter der historisch-teleologischen Herangehensweise könnte dem entgegenhalten, der „eigentliche" Zweck sei nicht die in 8:60 genannte Einschüchterung potentieller Feinde, sondern letztlich die Erhaltung des Friedens, und dabei auf 8:61 verweisen. So könnte man aus dem expliziten Befehl zur *Auf*rüstung zwecks Abschreckung induktiv auf den allgemeinen Wert „Frieden" schließen, um daraus wiederum Allahs Botschaft für heutige muslimische Staaten abzuleiten, internationale Verträge für gegenseitige *Ab*rüstung zu initiieren. Auf diese Weise kann man sich unter dem Deckmantel des Auslegers und Anwenders die gesamte Normgebungskompetenz aneignen. Dazu braucht man lediglich, ein paar abstrakte „Endzwecke" des Koran für das Diesseits aufzustellen, wie Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden, um alles weitere, was der Koran im Einzelnen dazu sagt, wie er selbst Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden verstanden wissen will, faktisch zu ignorieren. Genau darauf läuft *Fazlur Rahmans* Vorschlag letztlich hinaus, aus den authentischen Bedeutungen von Koran und Sunna die partikularen, die allgemeinen und schließlich die ultimativen Werte herauszudestillieren, diese in eine Rangordnung zu bringen und „Lösungen" für aktuell gegebene Probleme aus diesem Wertesystem abzuleiten, vgl. F. Rahman (1984), S. 23. Damit kann man in der Tat *aus jedem Text* friedliebende und liberale Botschaften erzwingen. Doch wozu dann die ganze scheinexegetische Mühe? Wozu wird dann der Koran überhaupt noch bemüht, wo wir doch von vornherein wissen, welches Endergebnis wir erzielen wollen, also auch erzielen werden?

[123] Abu Zaid dazu: „Es passt nicht in unsere Zeit der Menschenrechte und des Respekts für die Integrität der menschlichen Person, die Amputation von Körperteilen und die Todesstrafe als von der Religion geforderte und durch ihren göttlichen Charakter bindende Strafen zu betrachten.“, Abu Zaid (2008), S. 196.

[124] Vgl. B. Çetiner (2002), Bd. 1, 5:41-42. Nach at-Tabari (1996), Bd. 3, 5:43 handelte es sich um die Todesstrafe der Tora für Ehebrecher.

[125] Nach einer in der islamischen Literatur üblichen Rechnung soll Moses im 13. Jahrhundert v. Chr. (also etwa 1800 Jahre vor der Verkündigung des Koran) gelebt haben, vgl. Ö. F. Harman, „Musa“ *in*: DİA, Bd. 31 (2006), S. 209.

[126] Vgl. M. Öztürk (2006), S. 60, 63 und die deutsche Übersetzung bei F. Körner (2008), S. 86, 90 f.

[127] Vgl. at-Tabari (1996), Bd. 6, 33:37; S. Hizmetli (2009), S. 200 f. Aus westlicher Sicht: Für eine dem Propheten äußerst wohlgesinnte Beurteilung der Ehe mit Zainab siehe W. M. Watt & A. T. Welch (1980), S. 145-147; für eine weniger gefällige Darstellung siehe T. Nagel (2010), S. 145.

[128] Vgl. H. A. Görgülü (1999); O. Eyüpoğlu & M. Okuyan (2008); M. Soysaldı (2011); Mustafa Öztürk (2011b).

[129] Vgl. z.B. M. Khorchide (2014a), S. 148-150; M. Khorchide (2014b), S. 95.

[130] Mustafa Öztürk nennt als ein Beispiel für übergeschichtliche ethische Prinzipien des Islam, die eigentlich von jeder Gesellschaft anerkannt seien, die Verwerflichkeit des Diebstahls und der üblen Nachrede in einem Atemzug mit der Verwerflichkeit vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs, vgl. M. Öztürk (2006), S. 63. Felix Körner hat das Wort „zina“ fälschlicherweise mit „Ehebruch“ übersetzt, vgl. F. Körner (2008), S. 91. Das Wort umfasst auch den *vor*ehelichen Geschlechtsverkehr.

Zitierte Literatur

Korankommentare (Tafsir-Werke), chronologisch

at-Tabari (1996): Muhammed bin Cerir et-Taberi, Taberi Tefsiri, 9 Bände (vom Arabischen ins Türkische von H. Karakaya und K. Aytekin), Hisar Yayınevi, Istanbul. [*Tabari* (839-923). Titel im Original: *dschami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an.* Eine der wichtigsten Quellen für die frühe Geschichte der Koranexegese].

ar-Razi, Fahreddin (2008): Tefsir-i Kebir, 23 Bände (vom Arabischen ins Türkische von S. Yıldırım, S. Kılıç, L. Cebeci, C. S. Doğru), Huzur Yayınları, Istanbul. [*Fachr ad-Din ar-Razi* (1149-1209). Schafiitische Rechtsschule. Titel im Original: *mafatih al-ghayb.* Einer der einflussreichsten Korankommentare].

al-Qurtubi (2006): Kurtubi Tefsiri, El-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, 20 Bände (vom Arabischen ins Türkische von M. B. Eryarsoy), Buruc Yayınları. [*al-Qurtubi* (1214-1273). Malikitische Rechtsschule. Titel im Original: *al-dschami' li-ahkam al-qur'an*].

Elmalılı, M. Hamdi (Yazır) (1998): Hak Dini Kur'an Dili, 10 Bände (an die moderne türkische Sprache angepasst von İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel), Azim Dağıtım, Istanbul. [*Elmalılı* (1878-1942). Hanafitische Rechtsschule. Einer der bekanntesten und einflussreichsten Korankommentare in der Türkischen Republik].

Karaman, Hayrettin & Çağrıcı, Mustafa & Dönmez, İbrahim Kâfi & Gümüş, Sadrettin (2007): Kur'an Yolu. Türkçe Meâl ve Tefsir, 5 Bände, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara. [Der vom türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten herausgegebene Korankommentar].

Çetiner, Bedrettin (2002): Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul. Kur'an Ayetlerinin İniş Sebepleri, 2 Bände, Çağrı Yayınları, Istanbul. [Sammlung der überlieferten Offenbarungsanlässe zu den einzelnen Koranpassagen].

Quellen der Prophetentradition (Hadith-Sammlungen und Prophetenbiographie)

Ibn Ishaq (1999): Das Leben des Propheten, Spohr Verlag, Kandern.

Sahih Al-Bukhari, Arabic-English, 9 Bände (übersetzt von Muhammad Muhsin Khan), Darussalam, Riad 1997.

Sahih Muslim, Arabic-English, 7 Bände (übersetzt von Nasiruddin al-Khattab, durchgesehen von Abu Khaliyl), Darussalam, Riad 2007.

Jami' at-Tirmidhi, Arabic-English, 6 Bände (übersetzt von Abu Khaliyl), Darussalam, Riad 2007.

Sunan Abu Dawud, Arabic-English, 5 Bände (übersetzt von Yaser Qadhi, durchgesehen von Abu Khaliyl), Darussalam, Riad 2008.

Sunan an-Nasa'i, Arabic-English, 6 Bände (übersetzt von Nasiruddin al-Khattab, durchgesehen von Abu Khaliyl), Darussalam, Riad 2007.

Sunan Ibn Majah, Arabic-English, 5 Bände (übersetzt von Nasiruddin al-Khattab, durchgesehen von Abu Khaliyl), Darussalam, Riad 2007.

Sonstige Literatur

Abu Zaid, Nasr Hamid (2008): Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Herder, Freiburg im Breisgau.

Ali, Muhammad Mohar (2003): A Word for Word Meaning of The Qur'an, 3 Bände, Jam'iyat 'Ihyaa' Minhaaj Al-Sunnah, Ipswich.

Amirpur, Katajun (2013): Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, C.H.Beck, München.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1996): Towards an Islamic Reformation. Civic Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse University Press, Syracuse.

Benzine, Rachid (2012): Islam und Moderne. Die neuen Denker, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin.

Bulut, Halil İbrahim (2013): Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Geschichte der politisch-theologischen Schulen des Islam von der Vergangenheit bis heute*).

Çelebi, İlyas [Hg.] (2001): İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Rağbet, Istanbul. (*Die Suche nach neuen Orientierungen im islamischen Denken*).

Cerrahoğlu, İsmail (1998): Tefsir Usûlü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara. (*Methode der Koranauslegung*).

Chelhod, Joseph (1992): Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm, *in*: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 4, c. 4, yıl: 4, S. 307-310. (*Der Kapitalismus in Mekka vor der Auswanderung*).

Cündioğlu, Dücane (1993): Tefsir'de Helenizm. „Bilimsel Tefsir" Zaafı ve Eleştirisi, *in*: Bilgi ve Hikmet, 1993/4, S. 152-176. (*Hellenismus in der Koranauslegung. Kritik und Mängel der (natur-)wissenschaftlichen Koranauslegung.*)

Cündioğlu, Dücane (2005): Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı, Kaknüs Yayınları. (*Was es bedeutet, den Koran zu verstehen*).

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, Bd. 9 (1994), Bd. 15 (1997), Bd. 21 (2000), Bd. 25 (2002), Bd. 28 (2003), Bd. 30 (2005), Bd. 31 (2006), Bd. 32 (2006), Bd. 36 (2009), Bd. 41 (2012), Ankara. (*Enzyklopädie des Islam in 44 Bänden, hrsg. vom Türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten*).

Dietrich, Albert (1959): Abdalmu'min b. Xalaf Ad-Dimyati'nin Bir Muhacirun Listesi, *in*: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası, sayı 3, S. 125-155. (*Eine Liste der Auswanderer [nach Medina] von Ad-Dimyati*).

Duman, M. Zeki (2005): Müteşabihâtın Te'vili, *in*: bilimnâme IX, 2005/3, S. 39-54. (*Ta'wil mehrdeutiger Koranpassagen*).

Erkol, Ahmet (2006): Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu, *in*: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VIII, sayı II, Diyarbakır, S. 199-226. (*Die Problematik von ta'wil und mehrdeutigen Passagen beim Verständnis von Koran und Sunna*).

Erturhan, Sabri (2008): İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar, Rağbet, Istanbul. (*Diskussionen um das islamische Strafrecht*).

Eyüpoğlu, Osman & Okuyan, Mehmet (2008): Kur'an'ın Sosyo-kültürel Koşulları Dikkate Alışı. Ma'rûf Kavramı Örneği, *in*: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 26-27, S. 175-213. (*Die Berücksichtigung soziokultureller Bedingungen durch den Koran am Beispiel des ma'ruf-Begriffs*).

Goldziher, Ignaz (1920): Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei vormals E.J. Brill, Leiden.

Görgülü, Hasan Ali (1999): Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi, *in*: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 6, S. 111-126. (*Vorislamische Scheidungsarten und die Beachtung des Brauchtums durch den Islam*).

Hamidullah, Muhammed (2014): İslam Peygamberi, Beyan Yayınları, Istanbul. (*Der Prophet des Islam*).

Heine, Susanne & Özsoy, Ömer & Schwöbel, Christoph & Takim, Abdullah [Hg.] (2014): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Hizmetli, Sabri (2009): İslam Tarihi. İlk Dönem, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. *(Die Geschichte des Islam. Erste Epoche*).

İhsanoğlu, Ekmeleddin [Hg.] (1999): Osmanlı Devleti Tarihi, 2 Bände, Zaman, Istanbul. (*Geschichte des Osmanischen Staates*).

İşcan, Mehmet Zeki (2015): Tarih Boyunca Selefî Söylem, *in*: The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University, year: 1, volume: 1, issue: 1-2, S. 1-14. (*Der salafistische Diskurs im Laufe der Geschichte*).

Işık, Kemal (1967): Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara. (*Die Entstehung der Mu'tazila-Schule und ihre theologischen Standpunkte*).

Kant, Immanuel (1907): Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin.

Karaman, Hayrettin (2004): Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku, İz Yayıncılık, Istanbul. (*Islamisches Recht angesichts neuer Entwicklungen*).

Karaman, Hayrettin (2013): Fıkıh Usûlü. İslam Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi, Ensar, Istanbul. (*Methodologie der Normenlehre. Quellen, Methode und Philosophie des Islamischen Rechts*).

Khorchide, Mouhanad (2014a): Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Herder, Freiburg im Breisgau.

Khorchide, Mouhanad (2014b): Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Herder, Freiburg im Breisgau.

Khorchide, Mouhanad (2015): Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Herder, Freiburg im Breisgau.

Körner, Felix (2006): Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei, *in*: Hasselhoff, Görge K. & Meyer-Blanck, Michael [Hg.]: Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Band 1), Würzburg, S. 57-74.

Körner, Felix (2008): Türkisch-islamische Theologie im Aufbruch: Mustafa Öztürk, „Der Koran als geschichtliche Rede", *in*: Lebendiges Zeugnis 63 (2008), Heft 2, S. 84-108.

Kubat, Mehmet (2004): Selefî Perspektifin Tarihselliği, *in*: İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 17, s. 3, S. 235-251. (*Die Historizität der salafistischen Perspektive*).

Mahmoud, Mohamed A. (2007): Quest for Divinity. A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha, Syracuse University Press, Syracuse.

Meier, Andreas (1994): Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Peter Hammer Verlag, Wuppertal.

Nagel, Tilman (1994): Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, C.H. Beck, München.

Nagel, Tilman (1998): Die islamische Welt bis 1500, Oldenbourg Verlag, München.

Nagel, Tilman (2010): Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime, Oldenbourg Verlag, München.

Özler, Mevlüt (2010): Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i sünnet – Ehl-i bid'at, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Analyse einer historischen Namensgebung: ahl as-sunna – ahl al bid'a*).

Özsoy, Ömer (2006): Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden? *in*: Altermatt, Urs & Delgado, Mariano & Vergauwen, Guido [Hg.]: Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Kohlhammer, Stuttgart, 153-159.

Özsoy, Ömer (2015a): Offenbarung als Aktualisierung [Übersetzung eines 1997 veröffentlichten türkischen Vortrages], *in*: Körner, Felix: Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Herder, Freiburg im Breisgau, S. 16-28.

Özsoy, Ömer (2015b): Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede [Übersetzung eines 1996 erschienenen und 2004 überarbeiteten türkischen Artikels], *in*: Körner, Felix: Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Herder, Freiburg im Breisgau, S. 78-98.

Özsoy, Ömer (2015c): »Tötet sie, wo ihr sie zu fassen bekommt«, *in:* Publik-Forum 2/ 2015 vom 30.01.2015, S. 22.

Öztürk, Mustafa (2003): Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri, *in*: bilimnâme, sayı: 2, Kayseri, S. 179-197. (*Der epistemische Wert traditioneller Variationen von ta'wil*).

Öztürk, Mustafa (2006): Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *in*: İslâmî İlimler Dergisi / The Journal of Islamic Sciences 1, Heft 2, S. 59-77. (*Die Eigenschaft des Koran, eine geschichtliche Rede zu sein*).

Öztürk, Mustafa (2011a): Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine. Problemler, Tespitler, Teklifler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Über Koran, Exegese und Methode. Probleme, Feststellungen, Vorschläge*).

Öztürk, Mustafa (2011b): Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı. Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği, *in*: Birey ve Toplum, c. 1, sayı 2, S. 43-104. (*Der historische und lokale Kontext koranischer Bestimmungen am Beispiel des vorislamischen arabischen Familienrechts*).

Öztürk, Mustafa (2011c): Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak. Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Den Koran in seinem eigenen historischen Kontext lesen. Aufsätze gegen den Anachronismus in der Koranexegese*).

Öztürk, Mustafa (2013): Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Zeitgenössisches islamisches Denken und Koranismus*).

Öztürk, Mustafa (2014): Kur'an ve Aşırı Yorum, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Koran und Überinterpretation*).

Öztürk, Mustafa (2015): Kur'an Dili ve Retoriği, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Sprache und Rhetorik des Koran*).

Pekcan, Ali (2003): Necmuddîn Tûfî (ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi, *in*: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c. 3, sayı 1, 2003, S. 267-313.

Rahman, Fazlur (1984): Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition, The University of Chicago Press, Chicago.

Rahman, Fazlur (2009): Major Themes of the Qur'an, The University of Chicago Press, Chicago.

Rahman, Fazlur (2010): İslamî Yenilenme. Makaleler III (ausgewählt und aus dem Englischen ins Türkische übertragen von A. Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara. (*Islamische Erneuerung. Aufsätze III*).

Rahman, Fazlur (2012): İslam (aus dem Englischen ins Türkische v. M. Dağ u. M. Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

Rohe, Mathias (2011): Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, C.H. Beck, München.

Said, Behnam T. & Fouad, Hazim [Hg.] (2014): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder, Freiburg im Breisgau.

asch-Schatibi, Abu Ishaq (2010) [Türkisch: Şâtıbi]: El-Muvâfakât, 4 Bände (vom Arabischen ins Türkische von Mehmed Erdoğan), İz Yayıncılık, Istanbul.

Schimmel, Annemarie *et al.* (1990): Der Islam III, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Schimmel, Annemarie (2008): Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, C.H.Beck, München.

Sifil, Ebubekir (1998): Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II. Fazlur Rahman'ın Düşünce ve Eserlerinin Eleştirisi, Kayıhan Yayınları, Istanbul. (*Kritik des modernen Islamverständnisses II. Kritik des Denkens und der Werke Fazlur Rahmans*).

Sinai, Nicolai (2015): Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik, *in*: Feldtkeller, Andreas & Slenczka, Notger [Hg.]: Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, S. 151-171.

Soysaldı, Mehmet (2011): İslam Öncesi Mekke Toplumunda Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları, *in*: Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, Istanbul, S. 147-170. (*Gottesdienst, Almosenabgaben, Fasten und Pilgern in der vorislamischen Gesellschaft Mekkas*).

Uçar, Bülent (2007): Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung, *in*: Schmid, Hansjörg & Renz, Andreas & Sperber, Jutta & Terzi, Duran [Hg.]: Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, S. 227-244.

Watt, W. Montgomery (1968): Islamic Political Thought, Edinburgh University Press.

Watt, W. Montgomery & Welch, Alford T. (1980): Der Islam, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Watt, W. Montgomery & Marmura, Michael (1985): Der Islam II, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Yıldırım, Celal (1980): Kaynaklarıyla İslam Fıkhı, 4 Bände, Uysal Kitabevi, Konya. (*Islamisches Recht gemäß den Quellen*).

Zehra, Muhammed Ebu (1996): İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi (ins Türkische von S. Kaya), Şura Yayınları. (*Geschichte der politischen, theologischen, juristischen Schulen im Islam*).

Zirker, Hans (1999): Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben, http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11102/is_off.pdf; erstveröffentlicht *in*: Lebendiges Zeugnis 54, 34-45.

Editorial

Die politische Freiheit gehört nicht zu den Dingen, die man dauerhaft besitzen kann. Sie muss ständig neu erkämpft und durch Institutionen gesichert werden. Sie verlangt Engagement und zur rechten Zeit auch Opferbereitschaft, will man nicht selber eines Tages das Opfer politischer Gewalt sein.

Freies Denken und rationales Handeln werden heute von drei Seiten zugleich angegriffen oder unterminiert: Auf der materiellen Ebene verdrängen Gewalt oder Gewaltandrohung zunehmend das rationale Ringen um Kompromisse. Auf der geistigen Ebene vergrößert sich die Schar der Relativisten und Nihilisten, die die Suche nach Wahrheit aufgegeben haben und vernünftige Argumente als Rhetorik und Propaganda betrachten. Die Dritten im Bunde unkritischer Irrationalisten sind jene Dogmatiker und Fundamentalisten, die sich im Besitz der Wahrheit glauben und sich seit jeher die Ohren gegen jedes bessere Argument verstopfen.
Die Anhänger von Gewalt haben erreicht, dass in einigen Teilen Europas sich wieder Nationalismus und Fremdenhass breitmachen. Die Fundamentalisten sorgen dafür, dass allenthalben neue Religionen und Okkultismus Zulauf finden. Die postmodernen Nihilisten liefern diktatorischen Systemen die Ideen, mit denen die Forderung nach mehr Menschenrechten als eurozentrisches Vorurteil zurückgewiesen werden kann.

Aufklärung und Kritik ist eine Absage an Gewalt, Fundamentalismus und Nihilismus. Sie will der "Gleich-Gültigkeit" aller Meinungen und Werte, die zur politischen Gleichgültigkeit führt, genauso entschieden entgegentreten wie dem blinden Engagement für irgendwelche Überzeugungen.

Im Kleinen möchte sie demonstrieren, dass die verschiedensten Meinungen hören muss, wer die beste auswählen oder zu ganz neuen Ansichten kommen will. Daher werden hier außer Fachleuten aus Philosophie, Politik und anderen Bereichen auch die zu Worte kommen, die sich mit den Lehren der Denker kritisch auseinandersetzen und sie zu leben versuchen.

Aufklärung und Kritik sieht sich einer der ältesten Traditionen der Menschheit verpflichtet – älter als Christentum und Islam –, nämlich der Tradition des kritischen Denkens, das sich bis in die Zeit der frühesten griechischen Philosophen zurückverfolgen lässt.
Kritisches Denken will die Menschen dazu bringen, von sich aus jegliche Bevormundung religiöser oder säkularer Art zurückzuweisen und die Verantwortung für ihr Leben selber in die Hand zu nehmen; sich von Abhängigkeiten aller Art zu befreien; aber auch die Augen vor den eigenen Fehlern nicht zu verschließen, sondern gerade aus diesen zu lernen, wie ein besseres Leben möglich ist.
Aufklärung und Kritik sind nicht Modeerscheinungen. Daher sind sie nicht an Epochen gebunden, sondern immer wieder neu zu belebende Elemente der Menschheitsgeschichte. Die Ideale einer zweieinhalbtausendjährigen Aufklärung sind zum zeitlosen Besitz der Menschheit geworden. Ihre Realisierung wird von fast allen Völkern der Welt, wenn auch nicht von deren Herrschern, angestrebt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Demokratie; der Glaube an die problemlösende Macht der Vernunft, Erziehung und Wissenschaft; der Wille zu unblutigen Gesellschafts- und Staatsreformen; die Kritik der Religionen, sofern sie uns bevormunden, verbunden aber mit dem Toleranzgedanken.
Zu den Denkern dieser Tradition zählen unter vielen anderen Sokrates, Demokrit und Epikur genauso wie Spinoza, Erasmus, Hume, Voltaire, Smith und Kant. Auch nach der "Aufklärung" des 18. Jahrhunderts blieb die Idee von Aufklärung und Kritik lebendig durch Bentham, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Mill, Nietzsche, Dewey, Darwin, Russell, Karlheinz Deschner u.a. In unserer Zeit erfuhr sie erneut einen Aufschwung durch die Philosophen des Wiener Kreises und des kritischen Rationalismus, vor allem durch den österreichisch-englischen Philosophen Karl Raimund Popper.